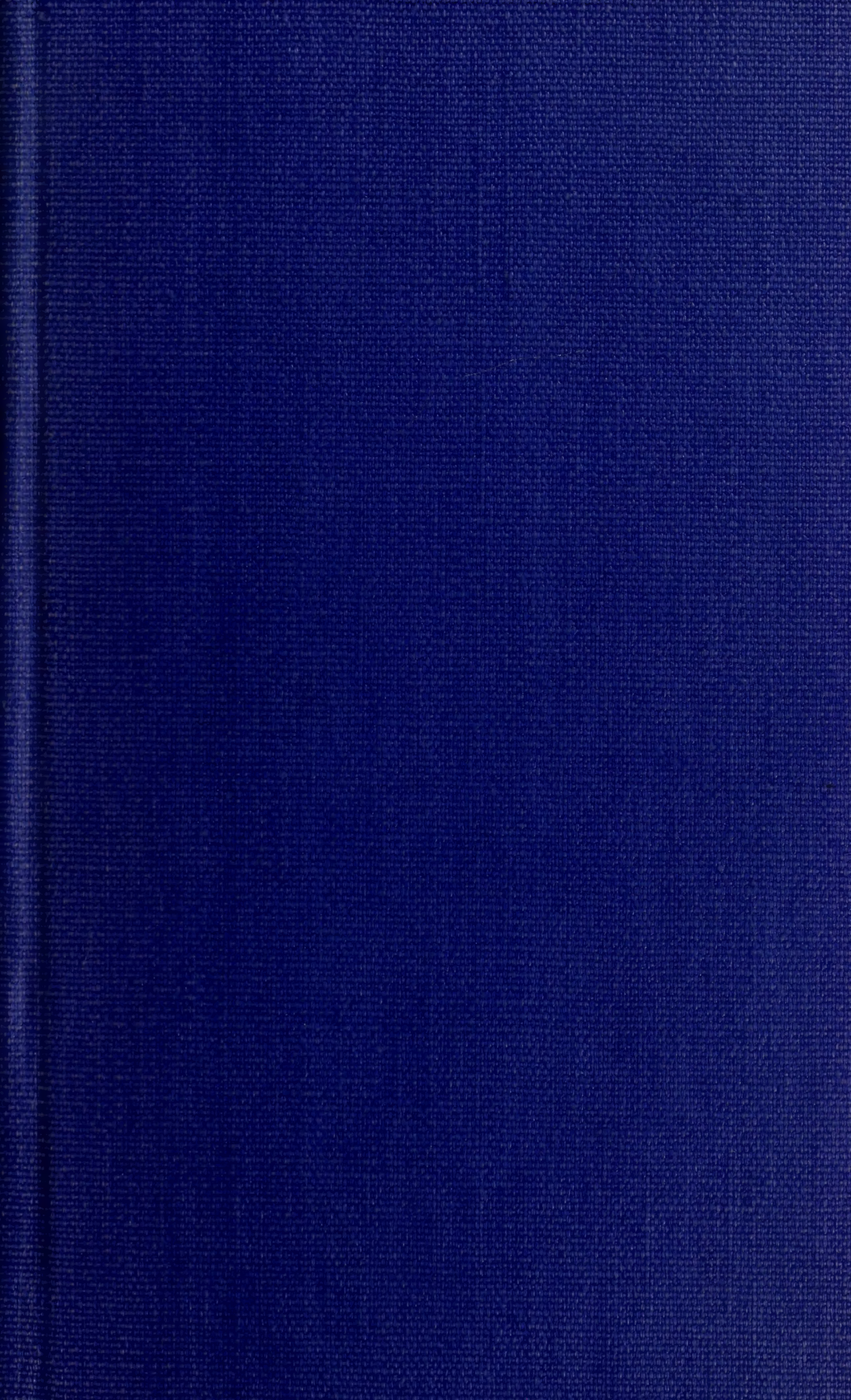
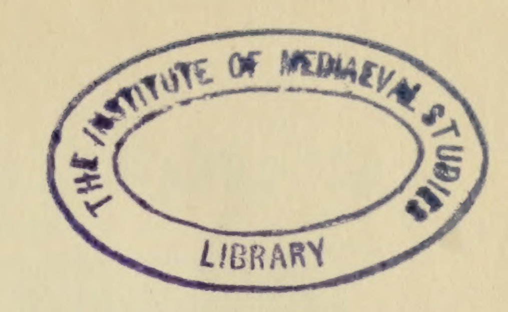



THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
LIBRARY

SUPPLÉMENT

AU

CATALOGUE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

Libraire, rue Saint-André-des-Arts, 41

SYSTÈME DE LOGIQUE

DÉDUCTIVE ET INDUCTIVE

Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique

PAR JOHN STUART MILL

TRADUIT SUR LA SIXIÈME ÉDITION ANGLAISE DE 186

PAR M. LOUIS PEISSE

1866. — 2 forts volumes in-8°. — 15 fr.

Cet ouvrage célèbre et classique en Angleterre, déjà connu par l'analyse qu'en a faite M. Taine, vient d'être traduit en français *sur la* 6e *édition anglaise* par un de nos écrivains philosophiques les plus distingués, M. Louis Peisse, bien connu par des travaux sur Hamilton. M. *Stuart Mill* n'est pas seulement un grand économiste, un publiciste important, c'est un philosophe original, pénétrant, qui renouvelle toutes les parties de la logique en y introduisant un point de vue nouveau. Nous ne pouvons que nous féliciter de voir une œuvre aussi éminente devenue accessible à tous nos lecteurs français. (*Revue des Deux-Mondes.*)

LES

FORÊTS DE LA GAULE

ET DE

L'ANCIENNE FRANCE

APERÇU SUR LEUR HISTOIRE, LEUR TOPOGRAPHIE ET LA LÉGISLATION QUI LES A RÉGIES

SUIVI D'UN TABLEAU ALPHABÉTIQUE

DES FORÊTS ET DES BOIS PRINCIPAUX DE L'EMPIRE FRANÇAIS

Par L.-F. ALFRED MAURY

Membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres), Professeur au Collége de France
Bibliothécaire du palais des Tuileries, Officier de la Légion d'honneur, etc.

Un beau vol. in-8°. — 6 fr.

Les ouvrages d'érudition, lorsqu'ils sont faits avec la science et la conscience de M. Maury, s'annoncent, se citent, mais ne s'analysent pas. Celui-ci est la refonte d'un mémoire qui a obtenu une médaille en 1854, au concours des Antiquités nationales. L'auteur ajoute à l'étude des anciennes forêts des recherches curieuses sur les conditions qui se rattachent aux forêts et sur l'histoire des règlements de l'administration forestière. Il termine par un tableau alphabétique des forêts et des principaux bois qui subsistent en France. (*Revue Moderne*, 1er octobre 1867.)

ÉTUDE CRITIQUE SUR MAINE DE BIRAN; par M. Oscar Merten, professeur à l'Athénée royal de Gand. 1 vol. grand in-8°, 1865. 3 fr. 50 c.

ESSAI DE LOGIQUE SCIENTIFIQUE. — Prolégomènes, suivis d'une Étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction; par M. J. Delbœuf, docteur en philosophie, en sciences physiques et mathématiques, professeur à l'Université de Gand. 1865. 1 vol. in-8°. 6 fr.

DU PRINCIPE VITAL DE L'AME PENSANTE ou examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie; par M. Francisque Bouillier, directeur de l'Ecole normale supérieure, 1862. 1 vol. in-8°. 6 fr.

LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE INTELLECTUEL ET MORAL. Etudes de droit naturel; par Emile Beaussire, professeur à la faculté des lettres de Poitiers. 1 fort vol. in-8, 1860. 7 fr.

FRANÇOIS HEMSTERHUIS, SA VIE ET SES ŒUVRES; par M. Emile Grucker, agrégé de philosophie, 1866. 1 vol. in-8°. 3 fr.

MANUEL D'ÉPICTÈTE, traduit par M. N. (*de la collection des Moralistes Anciens*), Didot l'aîné, 1783. 1 vol. in-18. 2 fr.

QUELQUES OUVRAGES EXTRAITS DU CATALOGUE GENERAL

ŒUVRES D'ARISTOTE

Traduites en français et accompagnées de notes perpétuelles, par M. **BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE**, de l'Institut.

Seize volumes grand in-8°. . . . . . 135 fr.

LA POLITIQUE, d'après le texte collationné sur les manuscrits et les éditions principales. 1 fort vol. in-8°. 10 fr.

LOGIQUE. 4 vol. grand in-8°. 32 fr.

Tome I. — Introduction aux Catégories par Porphyre. — Catégories. — Hermenia.
Tome II. — Les premiers Analytiques.
Tome III. — Les derniers Analytiques.
Tome IV. — Les Topiques. — Réfutation des sophistes.

PSYCHOLOGIE. 2 vol. grand in-8°. 16 fr.

Tome I. — Traité de l'âme, grand in-8°. 8 fr.
Tome II. — Opuscules (*parva naturalia*). 8 fr.

De la Sensation et des Choses sensibles. — De la Mémoire et de la Réminiscence. — Du Sommeil et de la Veille. — Des Rêves. — De la Divination dans le Sommeil. — Du principe général du mouvement dans les animaux. — De la Longévité et de la Brièveté de la vie. — De la Jeunesse et de la Vieillesse. — De la Vie et de la Mort. — De la Respiration.

MORALE. 3 vol. grand in-8°. 24 fr.

Tome I. — Morale à Nicomaque. Livres I et II.
Tome II. — Morale à Nicomaque. Livres III à X.
Tome III. — Grande morale et Morale à Eudème.

POÉTIQUE. 1 vol. grand in-8°. 5 fr.

PHYSIQUE, ou leçons sur les principes généraux de la nature. 2 forts vol. grand in-8°, 1862. 20 fr.

MÉTÉOROLOGIE, avec le petit traité apocryphe : Du monde. 1 fort vol. grand in-8°. 1863. 10 fr.

TRAITÉ DU CIEL D'ARISTOTE, traduit en français pour la première fois, 1866. — 1 fort vol. gr. in-8°. 10 fr.

TRAITÉ DE LA PRODUCTION et de la destruction des choses, d'Aristote, traduit en français pour la première fois et accompagné de notes perpétuelles, avec une Introduction sur les origines de la philosophie grecque, 1866. — 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

DE LA LOGIQUE D'ARISTOTE (Mémoire couronné par l'Institut), par M. Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Académie des sciences morales et politiques. 2 vol. in-8°. 10 fr.

ŒUVRES D'EMMANUEL KANT

TRADUITES EN FRANÇAIS

Seize volumes in-8°. — Prix. . . . . 97 fr.

Tous les ouvrages se vendent séparément.

CRITIQUE DE LA RAISON PURE, troisième édition française, comprenant les différences de la première et de la deuxième édition, l'Analyse de l'ouvrage par Mellin et des notes par J. Tissot, doyen de la Faculté des lettres de Dijon et professeur de philosophie. 2 vol. in-8°, 1864. 15 fr.

PHILOSOPHIE DE KANT. — Éclaircissement sur la critique de la raison pure d'Emm. Kant, par J. Schulze, prédicateur aulique du roi de Prusse, traduit de l'allemand par J. Tissot, professeur de philosophie et doyen de la Faculté des lettres de Dijon, 1 vol. in-8°, 1865. 4 fr.

CRITIQUE DU JUGEMENT, SUIVIE DES OBSERVATIONS SUR LES SENTIMENTS DU BEAU ET DU SUBLIME, traduite par J. Barni, agrégé de philosophie. 2 vol. in-8°. 12 fr.

PHILOSOPHIE DE KANT. — Examen de la critique du jugement, par M. J. Barni, 1 vol. in-8°. 4 fr. 50 c.

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE, précédée des **FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS**, traduite par M. J. Barni. 1 vol. in-8°. 6 fr.

PHILOSOPHIE DE KANT. — Examen de la Critique de la Raison pratique et des Fondements de la Métaphysique des Mœurs, par M. J. Barni. 1 vol. in-8°. 6 fr.

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DU DROIT, suivis d'un **PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE**, de divers fragments du même auteur sur le Droit naturel, traduits par J. Tissot. 1 fort vol. in-8°. 6 fr.

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE, augmentés des Fondements de la Métaphysique des mœurs, de la Pédagogie et de divers fragments relatifs à la Morale, traduits par le même. 1 vol. in-8°. 6 fr.

LOGIQUE, traduite en français par le même M. J. Tissot, 1862. Deuxième édition. 1862. 4 fr.

MÉLANGES DE LOGIQUE, traduits par le même. 1 fort vol. in-8°. 1862. 6 fr. 50 c.

ANTHROPOLOGIE, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduite par M. Tissot. 1 fort vol. in-8°. 1863. 6 fr. 50 c.

LEÇONS DE MÉTAPHYSIQUE PUBLIÉES PAR PŒLITZ, traduites par M. J. Tissot. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA RAISON, traduite par J. Trullard. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

PROLÉGOMÈNES à toute métaphysique future, qui se présentera comme science, par Em. Kant, traduits par J. Tissot, professeur de philosophie, doyen de la faculté des lettres de Dijon. 1865. 1 fort vol. in-8°. 6 fr. 50 c.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, depuis son origine jusqu'à la fin de la philosophie néoplatonicienne; par Henri Ritter, professeur à l'Université de Kiel; traduite en français, par M. J. Tissot, doyen et professeur de philosophie à la faculté des lettres de Dijon, 4 forts volumes in-8°. 30 fr.

— TOME Ier. — LIVRE Ier. — Introduction. — Coup d'œil général et division. — LIVRE II. — Partie historique de la philosophie ancienne et division. — LIVRE III. — Histoire de la philosophie anté-socratique. — Philosophie Ionienne. — Physique dynamique. — Physique mécanique. — LIVRE IV. — Histoire de la philosophie avant Socrate. — Philosophie Pythagoricienne. — LIVRE V. — Histoire de la Philosophie avant Socrate. — Philosophie éléatique. — LIVRE VI. — Histoire de la Philosophie avant Socrate. — Les sophistes. — Conclusion.

— TOME II. — LIVRE VII. — Histoire de l'Ecole socratique. — Socrate et les socratiques imparfaits — LIVRE VIII. — Histoire des Ecoles socratiques. — Platon et l'ancienne Académie.

— TOME III. — LIVRE IX. — Histoire des Ecoles socratiques. — Aristote et les premiers Péripatéticiens. — LIVRE X. — Histoire des Ecoles socratiques. — Les Sceptiques et Epicure. — LIVRE XI. — Histoire des Ecoles socratiques. — Les Stoïciens. — Décadence des Ecoles anciennes. — Conclusion.

— TOME IV. — LIVRE XII. — Histoire de la chute de la Philosophie ancienne. — Directions diverses suivies dans la propagation de la philosophie grecque chez les Romains et les Orientaux. — Philosophie gréco-romaine. — Philosophie orientale et son influence sur la Philosophie grecque. — LIVRE XIII. — Histoire de la décadence de la Philosophie ancienne. — Philosophie néoplatonicienne.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, par Henri Ritter, traduite en français, par M. J. Trullard. 2 forts vol. in-8°. 15 fr.

Cet ouvrage fait suite à l'histoire de la *Philosophie ancienne*.

Le premier volume comprend : la philosophie des Gnostiques, celles de saint Justin, d'Athénagore, de saint Théophile, de Tatien, de saint Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie et d'Origène. — *Le second :* celles de Méthodius, de Grégoire le Thaûmaturge, de Denys le Grand, de Paul de Samosate, d'Athanase, des deux Grégoire, de saint Basile et de saint Augustin, etc. C'est la philosophie des Pères de l'Église. Elle forme un tout distinct.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE, par Henri Ritter, traduction française précédée d'une introduction; par M. Challemel-Lacour, agrégé de philosophie, 3 vol. in-8°, 1861. 18 fr.

— TOME Ier. — *Le Cartésianisme.* — Descartes. Louis de la Forge. Jean Clauberg. Geulincz. Spinoza. Pascal. Malebranche.

— TOME II. — *Le Sensualisme et le Rationalisme en Angleterre et en Allemagne.* — Newton. Clarke. Locke. Cudworth. Schaftesbury. Van Helmont. Leibnitz.

— TOME III. — *L'Idéalisme et le Scepticisme en Angleterre. Le Sensualisme et le Naturalisme en France. Ecole écossaise.* — Hume. Collier. Berkeley. Condillac. Helvétius. Reid. D'Holbach. Wolff. Burke. Hemsterhuis. Montesquieu. Rousseau.

HISTOIRE DES RELIGIONS DE LA GRÈCE ANTIQUE, depuis leur origine jusqu'à leur complète constitution; par M. Alfred Maury, membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). 3 vol. in-8°. 21 fr.

— TOME Ier. — La religion hellénique depuis les temps primitifs jusqu'au siècle d'Alexandre.

— TOME II. — Institutions de la Grèce.

— TOME III. — La morale. — Influence des religions étrangères et de la philosophie. — Avec une table générale des matières contenues dans les trois volumes.

ESSAI SUR LES LÉGENDES PIEUSES DU MOYEN AGE ou examen de ce qu'elles renferment de merveilleux, d'après les connaissances que fournissent de nos jours l'archéologie, la théologie, la philosophie et la physique médicale; par M. A. Maury, membre de l'Institut, etc. 1 vol. in-8°. 6 fr.

LES FÉES DU MOYEN AGE, recherches sur leur origine, leur histoire et leurs attributs pour servir à la connaissance de la mythologie gauloise; par M. Alfred Maury, membre de l'Institut, etc. 1 vol. in-12. 3 fr.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE dans les temps anciens et modernes; par Paul Janet, membre de l'Institut, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Paris. 2 forts vol. in-8°. 15 fr.
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française.

ÉTUDES SUR LA DIALECTIQUE dans Platon et dans Hégel; par Paul Janet, membre de l'Institut, etc. 1 vol. in-8°. 6 fr.

HISTOIRE CRITIQUE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, par M. Et. Vacherot, ancien directeur des études à l'École normale. 3 vol. in-8°. 21 fr.

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE OU PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE POSITIVE, par le même M. Et. Vacherot. 3 vol. in-12, 2e édition. 10 fr. 50 c.

ESSAIS DE PHILOSOPHIE CRITIQUE, par le même M. Vacherot. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

ESSAIS DE CRITIQUE GÉNÉRALE, par M. Ch. Renouvier, auteur des *Manuels de philosophie ancienne et moderne*. 4 forts vol. in-8°. 32 fr. 50 c.

1er ESSAI. — Analyse générale de la connaissance. — Bornes de la connaissance. 1 fort vol. in-8°. 1854. 7 fr. 50 c.

2e ESSAI. — L'Homme: la Raison, la Passion, la Liberté. — La Certitude. — La Probabilité morale. 1 fort vol. in-8°. 1859. 9 fr.

3e ESSAI. — Les principes de la nature. 1 vol. in-8°. 1864.
4e ESSAI. — Introduction à la philosophie analytique de l'histoire. 1 fort vol. in-8°. 1864. } 16 fr.

MÉMOIRES POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU XVIIIe SIECLE, par M. Phil. Damiron, Membre de l'Institut, professeur honoraire de philosophie à la faculté des lettres de Paris. 3 forts vol. in-8°. 12 fr.

— TOME Ier. — Mémoires sur de la Mettrie, le baron d'Holbach, Diderot, Helvétius.
— TOME II. — Mémoires sur d'Alembert, Saint-Lambert, le marquis d'Argens, Naigeon, Sylvain Maréchal, Delalande, Robinet.
— TOME III. — Mémoires sur Maupertuis, Dumarsais, Condillac. Rapports sur l'Organon d'Aristote et sur la philosophie de Leibnitz. Précédés d'une introduction par M. Ch. Gouraud.

HISTOIRE COMPARÉE DES SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE, considérés relativement aux principes des connaissances humaines. Histoire de la philosophie moderne à partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIIIe siècle; par J.-M. de Gérando, pair de France, membre de l'Institut. 4 vol. in-8°. 20 fr.

VIE DE JÉSUS OU EXAMEN CRITIQUE DE SON HISTOIRE; par Frédéric Strauss, traduite sur la dernière grande édition allemande; par M. Emile Littré, membre de l'Institut, avec un très-long Avant-propos du traducteur. Troisième édition française, 1864. 2 forts vol. in-8° de 800 pages chacun. 12 fr.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE HÉGEL, par M. A. Véra, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, ancien professeur de philosophie à l'Université de France, professeur à l'Université de Naples. 1 vol. in-8°, 1864. Deuxième édition. 6 fr. 50 c.

MÉLANGES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX, par Bordas-Demoulin. 2 forts vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

DES POUVOIRS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE, par le même Bordas-Demoulin. 1 vol. in-8°. 6 fr.

ŒUVRES POSTHUMES DE BORDAS-DEMOULIN, avec une Introduction et des notes par M. Fr. Huet. 2 vol. in-8°. 12 fr.

DOCTRINE DE LA SCIENCE. PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE, par *Fichte*, traduit de l'allemand, par P. Grimblot. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

MÉTHODE POUR ARRIVER A LA VIE BIENHEUREUSE, par *Fichte*, traduit en français par M. Francisque *Bouillier*, directeur de l'École normale supérieure. 1 vol. in-8°. 6 fr.

DE LA DESTINATION DE L'HOMME, par *Fichte*, traduit en français, par Barchou de Penhoen. 1 vol. in-8°. 6 fr. 50 c.

DE LA DESTINATION DU SAVANT ET DE L'HOMME DE LETTRES, par *Fichte*, traduit de l'allemand, par Michel Nicolas. 1 vol. in-8°. 2 fr.

SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL, suivi : 1° D'un jugement sur la philosophie de Victor Cousin, et sur l'état de la philosophie en France et de la philosophie en Allemagne ; 2° Du Discours prononcé à l'ouverture de son cours de philosophie à Berlin en 1841, par Schelling, traduit en français, par P. Grimblot 1 fort vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

BRUNO, OU DU PRINCIPE DIVIN ET NATUREL DES CHOSES, par Schelling, traduit de l'allemand, par Claude Husson. 1 vol. in-8°. 3 fr. 50 c.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES DE SCHELLING, et morceaux propres à donner une idée générale de son système, traduits de l'allemand, par Ch. Bénard, professeur de philosophie au lycée Charlemagne. 1 très-fort vol. in-8°. 8 fr.

DE LA PHILOSOPHIE DANS L'ÉDUCATION CLASSIQUE, par Ch. Bénard, professeur de philosophie au lycée Charlemagne. 1 fort vol. in-8°. 6 fr.

LA MORALE, par M. l'abbé Bautain. 2 forts vol. in-8°. 15 fr.

LA RELIGION ET LA LIBERTÉ, considérées dans leurs rapports (conférences de Notre-Dame en 1847-48), par le même, l'abbé Bautain. 1 vol. in-8°. 2 fr. 50 c.

DE L'AME HUMAINE, Etudes de Psychologie, par Ch. Waddington, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. 1 fort vol. in-8°. 7 fr.

DE LA CERTITUDE, par M. A. Javary, professeur de philosophie au lycée de Lyon. 1 vol. in-8°. 6 fr.
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

DE L'IDÉE DU PROGRÈS, par le même, M. A. Javary. 1 vol. in-8°. 4 fr.

SYSTÈMES DES BEAUX-ARTS, par M. F. Hégel, traduit de l'allemand, par M. Ch. Bénard, professeur de philosophie au lycée Charlemagne. 3 vol. in-8°. 22 fr. 50 c.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES de Maine de Biran, publiées par Victor Cousin. 4 vol. in-8°. 24 fr.

LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE INTELLECTUEL ET MORAL, études de droit naturel, par Emile Beaussire, professeur de philosophie au collége Rollin. 1 fort vol. in-8°. 7 fr.
Chapitres du volume : *L'Individu et l'État. — La Famille. — La liberté de conscience. — Liberté de la Presse. — La liberté d'association. — La propriété. — La propriété matérielle. — Propriété intellectuelle.*
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

ESSAI DE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, par M. Barchou de Penhoën. 2 vol. in-8°. 13 fr.

ANTHROPOLOGIE SPÉCULATIVE GÉNÉRALE, comprenant : 1° la Psychologie expérimentale en elle-même et dans ses rapports avec la physiologie; 2° L'exposition et l'examen des doctrines de Bichat, Cabanis, de Maine de Biran, de Bérard, de Broussais, Magendie, J. Muller, etc., sur le Rapport du physique et du moral; 3° L'analyse très-détaillée et la critique de la physiognomonie de Lavater et des leçons sur la phrénologie de Broussais; 4° Enfin la psychologie rationnelle pure; par J. Tissot, professeur de philosophie, doyen de la Faculté des lettres de Dijon. 2 vol. in-8°. 12 fr.

FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE, par William Hamilton, traduit de l'anglais, par M. L. Peisse. 1 fort vol. in-8°. 7 fr.

DE LA CERTITUDE, par A. Javary, professeur de philosophie au lycée de Lyon. 1 fort vol. in-8°. 6 fr.
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

DE L'IDÉE DU PROGRÈS, par le même M. Javary, professeur de philosophie. 1 vol. in-8°. 4 fr.

LEIBNIZ, DESCARTES, SPINOZA, par M. Foucher de Careil. 1 vol. in-8°. 4 fr.

LETTRES PHILOSOPHIQUES sur les vicissitudes de la philosophie relativement à l'origine et aux principes des connaissances humaines depuis Descartes jusqu'à Kant, par P. Galluppi, professeur de philosophie à l'Université de Naples, traduit par Louis Peisse. 1 vol. in-8°. 5 fr.

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

Examen critique des travaux de physiologie, de métaphysique et de morale accomplis pendant l'année; par Louis-Auguste Martin, sténographe du Corps législatif, membre de la Société *Asiatique* et de la Société *Philotechnique*.

Cet annuaire est fondé pour suivre le *mouvement philosophique* et tenir le public au courant de tout ce qui en sort. Son premier objet est l'enseignement qui se fait dans nos chaires de facultés : reproduire aussi fidèlement que possible les cours de la Sorbonne, du Collége de France et des autres Facultés; ensuite donner des comptes-rendus des ouvrages de *psychologie*, de *morale*, de *logique*, de *métaphysique*, etc., qui paraissent; et enfin une annonce générale de tout ce que produit la presse sur la matière dans le courant de l'année.

— L'*Annuaire* paraît par livraisons mensuelles, le 15 de chaque mois. — Les 12 livraisons forment 1 volume.

— L'abonnement d'un an pour Paris. 6 fr.
— — pour la province et l'étranger. 7 fr.

Les années parues : 1864, 1865, 1866, 1867, 4 vol. in-8°. Prises ensemble : 20 fr. Les volumes pris séparément : 6 fr.

NOTA. — *En adressant à l'Éditeur un mandat sur la poste, les ouvrages demandés seront adressés* FRANC DE PORT.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE.

Publications nouvelles.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, PAR LE DOCTEUR HENRI RITTER, traduite de l'allemand par J. Trullard. 2 gros vol. in-8, 1843. 15 fr.

Cet ouvrage fait suite à l'Histoire de la philosophie ancienne du même auteur. 4 vol. in-8. 32 fr.

LOGIQUE D'ARISTOTE, traduite pour la première fois, accompagnée de notes perpétuelles, par Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut. 4 vol. grand in-8, 1843. 30 fr.

LETTRES SUR LA PHILOSOPHIE, PAR GALLUPPI, traduites par L. Peisse. in-8, 1843. 7 fr.

DES PENSÉES DE PASCAL. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées; suivi d'un Vocabulaire des locutions les plus remarquables usitées par Pascal; par M. V. Cousin. 1 vol. in-8, 1843. 7 fr. 50 c.

LEÇONS DE MÉTAPHYSIQUE PAR KANT, précédées d'une introduction par Pœlitz, traduites de l'allemand par J. Tissot. 1 vol. in-8, 1843. 7 fr.

ANTHROPOLOGIE SPÉCULATIVE GÉNÉRALE comprenant: 1° La psychologie expérimentale en elle-même et dans ses rapports avec la physiologie. — 2° L'exposition et l'examen des doctrines de Bichat, Cabanis, de Maine de Biran, de Bérard, de Broussais, Magendie, J. Muller, etc., etc., sur le rapport du physique et du moral. — 3° L'analyse très détaillée et la critique de la Physiognomonie de Lavater, et des leçons sur la phrénologie de Broussais. — 4° Enfin la psychologie rationnelle pure; par J. Tissot, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon. 2 vol. in-8, 1843. 15 fr.

ESSAI SUR LES LÉGENDES PIEUSES DU MOYEN AGE, ou Examen de ce qu'elles renferment de merveilleux, d'après les connaissances que fournissent de nos jours l'archéologie, la théologie, la philosophie et la physiologie médicale; par Alfr. Maury, membre de la Société royale des antiquaires de France, etc., etc. 1 vol. in-8, 1843. 6 fr.

LEÇONS DE PHILOSOPHIE SUR KANT, par M. V. Cousin. 1 vol. in-8, 1842. 7 fr.

PHILOSOPHIE MORALE, par M. l'abbé Bautin. 2 gros vol. in-8, 1842. 16 fr.

ESSAIS DE PHILOSOPHIE, par M. Ch. Rémusat. 2 vol. in-8, 1842. 15 fr.

NOUVEAUX MÉLANGES PHILOSOPHIQUES, par Th. Jouffroy (*posthumes*), publiés par M. Damiron. 1 vol. in-8, 1842. 8 fr.

SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL, par SCHELLING, professeur de philosophie à l'université de Berlin; suivi 1° d'un jugement sur la philosophie de M. V. Cousin et sur l'état de la philosophie en France et de la philosophie en Allemagne; 2° du discours prononcé à l'ouverture de son cours de philosophie à Berlin, le 15 novembre 1841 : traduit de l'allemand par M. PAUL GRIMBLOT, avec une très longue notice du traducteur sur M. Schelling et ses ouvrages. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50 c.

DOCTRINE DE LA SCIENCE, de J.-G. FICHTE, traduit de l'allemand par le même, avec une notice du traducteur sur Fichte et sa philosophie. 1 vol. in-8°. 1842. 7 fr. 50 c.

EXPOSITION DES PRINCIPES ACTUELS DE LA PHILOSOPHIE, ou examen historique et discussion critique des principes subjectif, spiritualiste et éclectique sur lesquels repose de nos jours la philosophie, par ÉDOUARD COURNAULT. 1 vol. in-8°. 1843. 5 fr.

EXPOSITION MÉTAPHYSIQUE DES PEINES TEMPORELLES, par J.-MARIE-AUGUSTE BOYER. 1 vol. in-8°. 1843. 6 fr.

BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE DES TEMPS MODERNES,

ou Collection des principaux Philosophes qui ont écrit depuis la renaissance des Lettres.

Format anglais in-12.

PHILOSOPHIE FRANÇAISE.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES D'ARNAULD, comprenant : les objections contre les Méditations de Descartes, la Logique de Port-Royal, le Traité des vraies et fausses idées, publiées par Jourdain, professeur de philosophie. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 c.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE BOSSUET, comprenant : le Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, le Traité sur le libre arbitre, la Logique, et divers fragments, publiées par M. Lens, professeur de philosophie. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 c.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE.

ÉLÉMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT HUMAIN, par DUGALD-STEWART, traduits en français par M. LOUIS PEISSE. 3 vol. in-12. 1843. 10 fr. 50 c.

Pour paraître prochainement.

Th. Reid. — Brown. — Fergusson. — Hutcheson. — Adam Smith. — Grégory. — Beattie. — Campbell. — Oswald. — Mackintosch. — Shaftesbury.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

CHRÉTIENNE.

TOME I.

Paris. Imprimerie de Bourgogne et Martinet, rue Jacob, 30.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
CHRÉTIENNE

PAR

LE Dr HENRI RITTER,

TRADUITE DE L'ALLEMAND

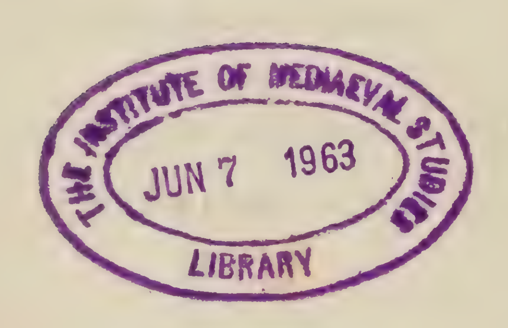
ET PRÉCÉDÉE

D'UN MOT SUR LA RELATION DE LA CROYANCE AVEC LA SCIENCE,

PAR J. TRULLARD.

TOME PREMIER.

PARIS.
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
QUAI DES AUGUSTINS, 19.
1844.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
JUN 7 1963
LIBRARY

A M. E. Quinet.

CHACUNE DE VOS CONCEPTIONS,
EN CONCOURANT A UN MÊME BUT,
EST UNE VASTE SYNTHÈSE FORMÉE PAR UNE RAISON SOUVERAINE
ET UNE IMAGINATION ÉCLATANTE.

REPASSANT SUR VOS TRACES,
JE VOUDRAIS CONCOURIR A PRÉSENTER
LES DÉTAILS DES OBJETS IMPORTANTS QUI SE RENCONTRENT
SUR VOTRE ROUTE SPIRITUELLE;
J'ESPÈRE QUE CETTE HISTOIRE, AUSSI INTÉRESSANTE
QUE LABORIEUSE,
PRÉPARERA LES ESPRITS EN FRANCE,
DE CONCERT AVEC VOS ÉLOQUENTES LEÇONS,
A GRAVIR
PLUS SAVAMMENT LE DEGRÉ NOUVEAU ET ESCARPÉ
DU
GÉNIE DES RELIGIONS.

VEUILLEZ RECEVOIR L'HOMMAGE DE CETTE TRADUCTION,
COMME LA DETTE
D'UNE PROFONDE ADMIRATION
ET D'UNE RECONNAISSANCE INFINIE.

JACQUES TRULLARD.

Paris, 15 Juin 1843.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

Pourquoi le dissimuler? on se propose un triple objet en publiant la traduction de ce fragment du grand ouvrage de M. H. Ritter. Il entre d'abord dans notre intention d'indemniser le public philosophique de ce que M. Cousin ne lui communique pas, dans un esprit loyal et indépendant, toutefois, les réponses qu'il donna en particulier à M. de Chateaubriand, lorsque l'auteur du *Génie du Christianisme* vint l'interroger sur plusieurs points de la philosophie des Pères de l'Église (1). On s'associe ensuite aux désirs de

(1) Voy. *Études historiques*, de M. de Chateaubriand, I, 161. Il faut relire ou se rappeler les deux premiers tomes de ces *Études*, ainsi que les premiers volumes de l'*Histoire de la civilisation en France*, de M. Guizot, en méditant sur cette première partie de l'*Histoire de la philosophie chrétienne*, de M. Ritter. On se souviendra également de deux fragments de M. Villemain sur le polythéisme et l'éloquence des Pères. Ces écrits français, entre autres, sont nécessaires pour développer la vie de cet ouvrage allemand.

M. Ritter pour combattre de faux jugements portés de points de vue trop exclusifs contre les saint Irénée et les saint Augustin, et pour réparer conséquemment une lacune injuste, qui s'étend, dans les histoires générales de la philosophie, à plusieurs siècles de notre ère, à toute l'enfance laborieuse de notre civilisation. On ne doute nullement que le travail docte et consciencieux dont on offre aujourd'hui la traduction ne satisfasse pleinement, pour le fond, aux exigences légitimes de tous les esprits; en tout cas, si ce travail, remarquable sous tant de rapports, ne peut être regardé comme accompli, comme parfait; qu'il soit accueilli du moins comme guide et éclaireur devant l'œuvre française, nationale, qui, abordant le même sujet, tendant à la même fin, sera conçu, nous l'espérons, avec cet esprit profond, étendu, synthétique, vraiment créateur (1), qui préside depuis longtemps déjà au mouvement de la science historique en France. Enfin, et nous devons dire que c'est ici notre but principal, nous venons apporter aux hommes sincères de toutes les croyances, aux intelligences activement préoccupées de l'avenir, une étude nouvelle, des documents indispensables, autant que peuvent l'être les résultats de l'expérience, pour la solution de l'un des trois grands problèmes qui s'agitent, qui se débattent sourdement (2), aujourd'hui surtout, au sein des sociétés. «L'esprit humain, plus plein que jamais de l'esprit de Dieu qui le remue, n'est-il pas en travail de quelque grand enfantement religieux? Qui en doute? c'est l'œuvre des siècles, c'est l'œuvre de tous. L'égoïsme seul peut se

(1) M. Michelet définit l'histoire « l'art de faire revivre le passé, » de le reconstituer avec la plénitude de sa vie.

(2) La lutte soutenue par MM. Quinet et Michelet, au Collége de France, contre le jésuitisme, vient de donner de l'éclat à la pensée des amis sincères de la liberté, de la vérité.

mettre à l'écart, et dire : Que m'importe (1) ? » Le christianisme est loin d'être mort, comme le prétendent des intelligences aussi loyales qu'audacieuses ; mais il attend un réparateur, un moderne Bossuet.

Qu'on nous permette de le rappeler : nous avons publié, déjà avec l'intention exprimée dans ces dernières lignes, une œuvre théorique, ou plutôt critique et dogmatique, destructive et fondatrice, qui, malgré les défectuosités de la traduction, la raideur de propositions susceptibles d'être encore assouplies, a été accueillie avec les sentiments qu'inspire le grand nom de Kant. M. le docteur Lortet a mis au jour, peu de temps après, un abrégé du même ouvrage (2), afin de le rendre encore plus clair et plus facile à embrasser; le savant auteur de l'*Histoire de la révolution cartésienne*, M. Francisque Bouiller, s'est associé à cette entreprise, destinée à propager des pensées profondes, rationnelles, libérales, sur le lien providentiel des familles et des nationalités, la religion.

Aujourd'hui on désirerait attirer les réflexions du public sur les débuts féconds de l'ère chrétienne, et sur un travail d'investigation historique et philosophique qui se rattache intimement à la publication précédente par le fond du sujet. Ce travail est dû à la plume érudite, lucide, toujours modérée d'un homme dont les droits à l'attention de la France sont reconnus déjà depuis longtemps : les philosophes et tous les hommes qui s'intéressent aux développements de la pensée apprécient l'excellente *Histoire de la philosophie ancienne* du docteur Henri Ritter, professeur à l'université de Kiel. Mais, dans

---

(1) M. de Lamartine, avertissement à la *Chute d'un Ange*, 3e édit., v.

(2) *La religion dans les limites de la raison*, avec une lettre adressée au traducteur par M. E. Quinet. 1841. Chez Ladrange.

ces deux nouveaux volumes, qui continuent immédiatement ceux qu'a traduits M. Tissot, éclate particulièrement, retentit partout, à chaque page, la lutte vitale de la religion et de la philosophie.

On connaît les phases de ce grand conflit scientifique, qui s'est élevé dès l'apparition de Jésus et de saint Paul, et qui dure encore chez les peuples chrétiens : la philosophie est vaincue, dans la philosophie ancienne, sous les Pères de l'Église, qui s'emparent de ses propres armes et la subjuguent ; pendant tout le moyen-âge, elle est enchaînée, muselée et persécutée ; mais vienne Descartes, et elle recouvre sa légitime indépendance ; le dix-huitième siècle, infatigable iconoclaste, achève ensuite la réaction, en attaquant les fondements du christianisme : sous ces manifestations temporaires de la religion et de la philosophie, ce sont toujours finalement les notions en soi de l'une et de l'autre qui se combattent. Il est facile de prévoir le résultat suprême de ces batailles séculaires. Entre deux adversaires impérissables, qu'est-ce qu'une victoire ? un leurre qui apaise, qui charme, qui enthousiasme un instant; mais ce n'est point ainsi par un triomphe mensonger que peut se terminer la lutte toujours près de se renouer : elle ne peut être déliée efficacement, définitivement que par un traité de paix dicté sous l'inspiration de l'intelligence, ce juge qui prononce sur les relations des choses.

Ce sont les commencements de cette lutte que retracent les deux volumes que nous venons de traduire. Il convient donc particulièrement ici, avant de s'engager dans cette histoire de la philosophie chrétienne, où la religion et la philosophie sont continuellement en présence, aux prises l'une avec l'autre, de pénétrer, autant qu'il est possible, dans la nature intime, on ne dit pas de la philosophie ancienne et de tel philosophème, ni du christianisme et de telle religion donnée, mais de la phi-

losophie en soi et de la religion en soi ; il faut nécessairement éclaircir cette double notion dont les manifestations ne se combattent dans le temps que pour mieux se connaître, et pour déterminer à la fin leur sublime origine, ainsi que leurs attributs particuliers. Abordant ici cette question périlleuse, qu'il nous soit permis de nous appliquer, sauf soumission à de trop justes réserves, ces paroles d'un grand écrivain : « Nous ne dogmatisons point avec autorité ; nous proposons avec défiance nos sentiments à l'examen de tous, et en cela nous usons d'un droit et nous remplissons un devoir; car nous avons le droit de demander qu'on nous éclaire si nous nous trompons, et si, en méditant sur les êtres et leurs lois, nous avons rencontré quelque pensée utile, notre devoir n'est-il pas de la communiquer (1)? » Puissions-nous un jour remplir aussi ce glorieux devoir, de manière à mériter une estime bienveillante !

Assurément les deux notions absolues de la philosophie et de la religion sont profondément mystérieuses, et c'est à peine si une vie longue, méditative, éprouvée, suffirait à les mettre en lumière. Cependant elles résident, ou enveloppées d'une obscurité complète ou illuminées d'un demi-jour, dans un pli de chaque conscience ; et elles dominent, on pourrait presque dire à son insu, toute l'existence de l'homme, toutes les aspirations de son esprit, tous les élans de son cœur ; elles sont le but suprême de toute carrière intellectuelle, et veulent par conséquent être entrevues au moins dans leurs principales déterminations. Semblables, sous ce rapport, à Dieu lui-même, qui est le commencement, le milieu et la fin de l'univers, son ouvrage, elles sont le principe, l'intermédiaire et le terme de toute science et de toute civili-

---

(1) M. de la Mennais, *De la religion*, in-32, 23 s.

sation. Il faut donc s'efforcer, dès l'entrée dans la vie spirituelle, de soulever un coin du voile qui cache le sens absolu de ces idées souveraines de philosophie, de religion; quitte à recommencer souvent son entreprise laborieuse, à reprendre sa méditation fervente, à examiner avec une conscience toujours plus claire ces deux notions supérieures. *Toute vie se résout en intelligence.*

Les affirmations subséquentes ne peuvent être entourées ici de détails approfondis, d'une logique laborieuse et sévèrement progressive, cette poésie de la science; dès lors, nos assertions ne sont que des indications pâles qui ne se donnent que pour ce qu'elles valent : vraies dans notre conviction; superficielles, légères, vagues dans cette exposition hâtive.

La philosophie est l'intuition rationnelle de l'absolu, accompagnée de la science de cette intuition et de son objet. Autant vaut l'intuition, autant vaut la science, et réciproquement.

Telle est la définition que nous donnerons de la philosophie. Et comme cette définition repousse tout caractère de particularité, d'originalité, nous la justifierons en examinant rapidemeut la suite des traditions principales sur l'objet de la philosophie, et en rappelant son point de départ psychologique, son fondement légitime dans la conscience.

Les esprits cultivés, qui demeurent, en apparence, indifférents aux recherches philosophiques, parce que, suivant eux, tous les philosophèmes exposent des résultats en contradiction les uns avec les autres, peuvent ainsi accuser la diversité des doctrines, et ensemble les progrès de l'intelligence humaine; mais ils ne peuvent pas assurément nier que le fond essentiel de toutes les philosophies, sans excepter aucun système, se compose de trois éléments, le contingent, le nécessaire et leur rapport. On répète que le style est l'homme même; je

dirai volontiers, dans le même sens, que la philosophie est tout ce qui existe, empirique ou conçu. La philosophie est donc une science à trois termes, le fini, l'infini et le rapport de l'un avec l'autre. C'est là ce dont tout le monde convient, les ennemis mêmes de la philosophie, et ce que l'histoire confirme dans son évolution.

Pour ne point remonter plus haut, la Grèce, cette mère féconde de la philosophie, s'efforce, dès qu'elle commence à se rendre compte, de découvrir et de comprendre le principe absolu, incréé des choses, qu'elle désigne successivement sous des noms différents : c'est l'eau, c'est le feu, c'est l'air, c'est l'unité, ou encore l'amour, l'affinité universelle. Puis, passant de l'examen du monde extérieur à l'étude interne de la conscience, elle systématise les notions, qu'elle appelle idées, et elle ne prend pas de repos qu'elle n'ait trouvé l'idée suprême en qui s'unissent toutes les idées, c'est-à-dire qu'elle n'ait aperçu Dieu. Distinguant autant de parties dans la philosophie qu'elle reconnaît de substances, elle compose un traité admirablement profond de philosophie première ou de théologie, et elle a ses doctrines fécondes sur la philosophie secondaire et la physique. Mais il était impossible d'examiner si intimement l'Être en soi et la Nature sans en chercher le rapport : ce rapport est exprimé partout explicitement ou implicitement. Toutefois, la Grèce a encore une question fondamentale à résoudre, celle du mode d'investigation et du mode d'enseignement. Cette solution trouvée, elle a fixé les éléments essentiels, les objets mêmes de la science et la méthode à mettre en usage : elle cherchera, en allant du fini à l'infini, et elle instruira en procédant de l'infini au fini, de l'éternel au temporaire, du nécessaire au contingent (1).

---

(1) La contrariété des méthodes est assurément d'une haute signi-

Mais la Grèce et Rome, sa fille, meurent, et une civilisation nouvelle surgit du milieu de leurs cendres. Le monde chrétien ne distingue point d'abord entre la religion que Jésus lui a révélée, et la philosophie qu'il doit embrasser. Il est prêtre et philosophe simultanément. Dieu est presque l'unique objet sur lequel ses regards sont fixés. Il compose la Cité de Dieu. Il est inspiré. Puis il grandit, et il se prend à réfléchir profondément. Il dicte le Monologium et le Prosologium. La réflexion l'a obligé à donner à sa pensée une forme particulière, et il s'est fait dialecticien, aristotélicien. Tout en sondant l'infini, il n'avait point laissé, toutefois, d'abaisser ses regards vers la nature limitée, mais ce n'avait guère été que furtivement et comme pour la dédaigner. Il lui vint même une étrange pensée, digne du monde oriental : il s'efforça de prouver que l'absolu seul existe, et qu'il n'y a qu'une substance unique. Il en était là quand il prit la résolution héroïque de tout rejeter et de tout reconstruire. C'est alors qu'il écrivit le Discours sur la méthode; puis les Méditations métaphysiques parurent; et la philosophie, depuis ce moment, est en possession de ses trois éléments, qu'elle conserve avec un égal intérêt. Ce n'est plus l'infini seul ou le fini seul qui l'occupe, sinon exclusivement, du moins d'une façon particulière : ce sont le fini et l'infini avec le rapport de l'un à l'autre. L'empirisme n'étouffera pas, malgré même ses efforts, les aspirations idéalistes; fort de ses doutes antérieurs, de ses hésitations prolongées, de ses irrésolutions fécondes, le monde chrétien est entré dans une voie d'investigation large comme la nature et infinie comme Dieu.

---

fication, mais elle a moins de valeur qu'on ne le prétend. La Vérité est subjectivement une synthèse *à priori* ; or, qu'on l'exprime, qu'on l'expose d'une ou d'autre manière, l'analyse ne peut toujours fournir que les mêmes élements.

Aujourd'hui même rien n'est changé. Il s'agit, avant tout, d'expliquer, pour parler allemand, le passage du subjectif à l'objectif. Que la possibilité de cette explication soit niée ou affirmée, comprise de manière ou d'autre, il y aura toujours une philosophie de l'infini, une du fini, et une autre qui traitera du rapport entre l'infini et le fini, dût ce rapport aboutir à une négation. Le monde chrétien adoptera peut-être les dénominations déjà employées de *Philosophie de l'absolu*, *Philosophie de la nature* et *Philosophie de l'esprit;* il ne sait encore. Mais l'objet de la philosophie, suivant la tradition entière, est toujours nettement déterminé, et l'examen de la réalité elle-même confirme la précédente définition.

Toutefois, nous ne décrirons pas le fait qui s'accomplit au fond de la conscience de l'homme placé en face du monde et de lui-même; nous n'analyserons point ici le phénomène primitif, sourd, indistinct de la spontanéité, parce que ce serait entreprendre de refaire ce qui a été remarquablement fait : nous nous contenterons de renvoyer aux ouvrages de M. Cousin, et, en particulier, à la sixième leçon de ses cours sur la philosophie de Kant (1). Là il est éloquemment exposé comment l'homme passe, par l'énergie originelle de sa raison, du fini à l'infini, et, selon l'expression de Descartes, de l'imparfait au parfait. D'ailleurs, quiconque a un peu l'habitude de se replier sur lui-même, de réfléchir, a constaté et constate facilement ce fait solennel qui est le point de départ de la philosophie, ainsi que de la religion.

En soi, la religion est l'intuition rationnelle de l'absolu, accompagnée de la manifestation édifiante de cette intuition. Autant vaut l'une, autant vaut l'autre.

Un coup d'œil, mais rapide, jeté sur l'histoire des re-

---

(1) 1842, chez Ladrange.

ligions, au moins jusqu'au Christ, ne sera peut-être pas inutile ici, sinon comme preuve, du moins comme éclaircissement.

Le panthéisme oriental, cette religion de la sensation, concevant tous les phénomènes naturels comme les manifestations d'un seul et même être absolu matériel, adore en lui le Dieu-Tout, le Dieu-univers, Brahma, en qui s'absorbe toute personnalité et toute individualité.

Le polythéisme grec, cette religion de l'imagination, concevant sous chaque être une image, une représentation, s'élève à l'Être des êtres, au Zeus, et le place, unique et absolu, au-dessus de toutes ses représentations divinisées, Apollon, Phébé, Minerve, cent autres.

Nous ne dirons rien du polythéisme égyptien, qui est au polythéisme grec ce que les larves des animaux sont aux formes humaines élevées à la perfection.

Le polythéisme romain, cette religion de l'abstraction, concevant sous la diversité phénoménale de la nature une diversité correspondante de forces, éleva la force très bonne et très grande, *Deus optimus, maximus*, au-dessus de toutes les forces, propices ou funestes, dans la nature, sauf à donner à ces puissances multiples et abstraites la forme imaginée par la Grèce artiste.

La révélation, ce fruit spirituel de la réflexion pure, renfermant dans son sein le dogme de l'unité de Dieu, puis la croyance à l'immortalité, rapporta cette connaissance du Créateur et de l'avenir de l'humanité au Créateur lui-même : dans cette période, l'homme proclama qu'il avait reçu de Dieu l'aperception, l'intuition de Dieu. Si le polythéisme grec fut une religion du beau, la révélation qui se divise en judaïsme et en christianisme, fut, suivant une expression de Hegel, la religion du sublime.

Ajoutons pour complément psychologique, que l'abnégation de soi devant le Dieu-univers remplit l'âme de

l'Orient religieux; qu'un anthropomorphisme poétique échauffe les poétiques esprits de la Grèce; que l'apothéose égoïste et timide de la nature rassure les cœurs ambitieux des Romains; enfin, que la soumission affectueuse à un Dieu distinct du monde domine les pensées et les actes des peuples chrétiens (1).

Toutefois, nous l'avons dit, on ne rappelle pas ici l'histoire de la pensée religieuse, la suite de ses principales manifestations, son développement sur un fond identique, comme une preuve qui doit convaincre de la légitimité de la définition précédente de la religion; cette histoire ne peut faire naître qu'une présomption sur la justesse de notre formule du vrai dans l'ordre religieux. Il faut, pour la vérifier, pour la contrôler, s'attacher au fait interne que l'observation saisit au fond de la conscience; il faut examiner la spontanéité où réside l'origine subjective de la religion. Or, on le sait, le phénomène primitif a été présenté dans tout son jour par les temps modernes; et là où il n'y a plus de doute, il n'y a plus lieu à discussion. En relisant les belles analyses qui en ont été exposées, on découvre en soi la vie intime de toute l'humanité; on se sent reporté, ravi près du berceau de chaque peuple, et l'on entend comme un vagissement harmonieux: c'est un hymne, un hymne d'adoration qui s'élève dans le cœur de l'homme, avec les mille chants de la nature vers l'Éternel. Le poëte fut le premier prêtre; l'ode fut la première voix de la spontanéité, voix confuse qui parle de l'infini, qui prophétise le progrès sans borne des créatures libres, et qui renferme tout dans un son inspiré, religion, philosophie, art: c'est que toutes les idées pures, comme le pensait Pla-

(1) Voy. Carl Daub, *Leçons philosophiques et théologiques*, I, *Anthropologie*, 522 et suiv. — Voy. sur le professeur Daub une note de M. E. Quinet, *Allemagne et Italie*, II, 324 et 325.

ton, sont en Dieu, qu'elles rayonnent dans notre raison, et qu'elles remontent à lui, leur source infinie. Le premier retour sur soi-même est la première entrevue entre l'homme et Dieu.

Pour achever la détermination de l'idée de religion, il faut rappeler ses parties fondamentales, constitutives dans la réalité, dans la vie. On divise la Religion en Théologie et en Culte. La théologie, je ne dis pas la théologie littérale, qui porte uniquement sur des textes sacrés, mais la théologie vraiment scientifique, est, à proprement parler, la science, et comme l'esprit de la Religion; le culte en est la lettre, la pratique, l'application. Il ne faut pas confondre la théologie avec la théodicée, qui s'y rattache : celle-ci a pour but, selon la définition de Kant, « la justification de la suprême sagesse de l'Auteur des choses devant les plaintes que la raison élève contre les anomalies au sein du monde (1). »

Comparer, c'est juger et expliquer : poursuivons un instant la confrontation des deux notions-mères qui dirigent le développement de l'humanité, et que l'homme, plein d'inquiétude, s'efforce de saisir, d'embrasser.

D'après les deux définitions précédentes, celle de la philosophie et celle de la religion, il est évident que l'objet de la religion et l'objet de la philosophie sont un seul et même objet, à savoir, Dieu. La philosophie et la religion sont donc identiques par leur but, par leur fin, et personne n'en doute; jusqu'ici il n'y a même pas lieu à distinguer entre elles, elles se confondent. C'est à la même raison humaine, en effet, que Dieu se révèle, et le même ne peut pas apparaître au même diversement :

---

(1) Voy. Kant, *Sur l'insuccès de toutes recherches philosophiques en matière de Théodicée*, 1791. In init., VI, 139. édit. de Leipsig, 1839.

l'absolu de la métaphysique est différent de l'absolu de la morale, de l'absolu de l'esthétique, mais par rapport au faible esprit qui le contemple, et non en soi. De même, ce n'est point en soi, mais relativement à nous que la religion et la philosophie sont distinctes. Rationnellement unes, l'intelligence établit leur diversité. Et cette diversité est constatée dans la seconde partie de chacune des deux définitions que nous mettons en regard et que nous comparons; c'est cette seconde partie qui caractérise particulièrement la philosophie d'une part, et de l'autre la religion. La philosophie et la religion sont effectivement les deux sœurs : elles portent dans leurs traits l'empreinte de leur parenté, mais elles n'en conservent pas moins leur physionomie propre et leur individualité reconnaissable.

Mais la philosophie suppose-t-elle la religion, ou la religion suppose-t-elle la philosophie? Cette question peut maintenant se résoudre comme celle de leur but, très facilement. L'intuition rationnelle, la révélation de Dieu dans la raison exige nécessairement et évidemment une explication, un développement que l'intelligence, s'appuyant sur l'expérience, sur le fini, se charge de donner; car, tout le monde l'avoue, la foi ne doit pas être aveugle, mais, au contraire, éclairée, pour être profonde et sincère. La philosophie possède un fait, une aperception que la religion possède également. Que vont-elles faire de cette intuition l'une et l'autre? La première va l'expliquer et y rattacher toutes ses connaissances; la seconde va instituer des actes conformes à sa vision rationnelle de Dieu, et propres à fortifier cette vision. Or, pour déterminer ces actes et décider à les accomplir, la religion doit s'efforcer de comprendre son intuition, et chercher à en posséder toujours une conscience plus claire; enfin, elle doit philosopher ou s'adresser à la philosophie elle-même. Mais elle est

réduite à prendre le second parti, parce qu'elle ne peut, outre sa tâche de propagation et de persuasion, assumer encore l'œuvre rigoureusement scientifique de la philosophie, sans courir le risque de n'atteindre complétement aucun de ces deux buts, et surtout parce qu'elle a besoin des résultats de la science et non de la science même. La religion suppose donc la philosophie, et la proposition inverse ne présente évidemment aucun côté vrai.

La religion, loin d'être supposée par la philosophie, ne peut même pas légitimement s'en proclamer indépendante; car, sans la science, la religion ne peut avoir une intuition de Dieu claire et lumineuse, puissante et féconde; elle ne peut en rien affirmer avec certitude, et elle demeure réduite à des assertions vagues, indéterminées, mystiques. Elle aura recours, en effet, à l'illumination, à l'extase; mais ce sont là de vains leurres pour l'esprit, et la raison n'en est pas plus éclairée, pas plus certaine. Elle alléguera peut-être une voix intérieure, un sentiment intime; à la bonne heure, mais de deux choses l'une alors : ou cet instinct flottant, fugitif, s'accordera avec la raison, et il se fortifiera dans la science qu'il ne repoussera pas; ou bien il en différera profondément, et alors la religion sera toujours retenue dans la même incertitude, dans la même incapacité de rien affirmer sciemment. Elle pourra encore, toujours pour s'affranchir de la science, prononcer le grand mot, le mot terrible de mystères, qui, pour ainsi parler, satisfait seulement les esprits indolents ou fatigués. Mais de deux choses l'une encore : ou bien ces mystères seront reconnus comme tels, comme incompréhensibles par la science, et la religion devra encore l'interroger là-dessus; ou bien ils seront déclarés, tout mystères qu'ils sont, clairement erronés ou clairement contradictoires avec les données de la raison, et la

religion devra encore recueillir la démonstration de la science, renoncer à ces mystères prétendus ou s'abdiquer elle-même, en tant que religion destinée à l'humanité, et reposant sur des bases certaines, sur une intuition intelligible de Dieu.

Sans doute la religion pourrait se faire philosophie, absorber la philosophie en elle ; mais l'une et l'autre n'en auraient pas moins leur sphère séparée, quoique contiguë. Il existerait toujours un effort intellectuel pour construire un système de connaissances, pour enchaîner des propositions fondamentales, des théorèmes, pour légitimer les procédés logiques de l'esprit, pour établir la certitude des affirmations qui sont la base de la vie spirituelle, et cet effort continuerait de se nommer *la philosophie;* de même, il existerait toujours un effort intellectuel pour trouver les moyens les plus efficaces, les plus sûrs de rappeler à Dieu, d'entretenir de Dieu, de le rendre sans cesse présent aux esprits, et cet effort continuerait de se nommer *la religion.* La religion et la philosophie peuvent tout au plus être deux parties distinctes et corrélatives d'une même chose qui n'a point encore reçu de nom; mais la religion, quoi qu'elle en ait, sera toujours à la philosophie ce que l'art est à la science, l'art étant la représentation de l'infini dans le fini. Comment la religion détruirait-elle la philosophie en accomplissant elle-même l'œuvre de cette dernière, en philosophant?

Si la religion peut être tentée de remplir en surcroît le rôle de la philosophie, semblablement, dès que la religion perd de son autorité, que son crédit va diminuant, la philosophie se présente pour la suppléer et diriger les cœurs dans le bien. Elle ne se contente plus alors d'être la science; elle veut aussi, outre la restauration du dogme, transformer, réorganiser la vie religieuse, le culte. Elle agit en cela de bonne foi. « Je connais Dieu,

se dit-elle, comme la religion pourrait le connaître. Je veux instruire et moraliser comme la religion, frappée aujourd'hui d'impuissance, instruisait et moralisait. » Elle ajoute même : «Je ferai mieux que la religion ; car je démontrerai rigoureusement mes assertions, et je déracinerai nombre de préjugés superstitieux. » Cette tentative entreprise par la philosophie pour remplacer la religion, n'est pas plus légitime que la prétention, élevée par la religion, à s'incorporer la philosophie. De même que la religion, en s'élançant dans les domaines purs de la philosophie, déposait son caractère propre, populaire, universel ; de même la philosophie, en prétendant remplir la sphère de la religion, est contrainte de dépouiller son caractère scientifique et de s'abdiquer elle-même. Que résulte-t-il donc de ces essais de substitution et de fusion? Absolument rien, si ce n'est que le prêtre se fait philosophe et que le philosophe se fait prêtre ; mais l'un et l'autre subsistent toujours distincts, revêtus d'un signe reconnaissable, inaliénable ; le premier ne saurait pas plus détruire le second que celui-ci anéantir celui-là. Il y aurait cumul de fonctions, et voilà tout.

Nous l'avons dit : spéculativement la philosophie est indépendante de la religion ; c'est celle-ci qui reçoit la lumière de celle-là. Mais il n'est pas de même du philosophe. Son esprit, son intelligence, sa raison, ne requièrent pas le secours du culte religieux, mais son cœur ne peut s'en passer. Il a posé, adopté les principes; il en admet donc nécessairement les conséquences régulièrement déduites. Il se dérobe à la religion pour raisonner, mais il s'y soumet pour prier. Il sent que c'est sous son influence, au milieu du concours de ses semblables, avec la direction d'un prêtre sanctifié, que les puissances de son cœur se développeront pleinement, que toutes ses facultés entreront en exercice, que tout son être enfin s'épanouira pour l'adoration de celui qu'il connaît.

L'homme du syllogisme obéit alors, humble et recueilli, aux commandements raisonnables et habilement préconçus de l'homme de la prière. Il grandit à ses yeux, au fur et à mesure que la cérémonie à laquelle il prend part déploie sa majesté sanctifiante ; il sent sa nature matérielle se spiritualiser au milieu des odes sacrées, des hymnes de gloire et de toutes les incantations de la piété. Tout ce qu'il y a en lui de sentiments religieux prend sans cesse un nouvel accroissement, et son intelligence en devient plus puissante pour comprendre les perfections infinies de Dieu et les sublimes harmonies du monde (1).

Ici se présente cette question : La religion est-elle un moyen, ou est-elle une fin? La religion, ou plutôt le culte, a pour but essentiel de perfectionner le sentiment de la divinité et celui de tous les attributs ineffables qui sont reconnus lui appartenir, lui être inhérents. Cette dénomination de culte est merveilleusement significative ; tous les peuples ont eu et possèdent une expression analogue. Elle désigne la culture de l'esprit religieux dans l'individu et dans l'espèce humaine tout entière. Comme l'art se propose la représentation de l'infini dans le fini, et, par conséquent, l'entretien de l'idée du beau, le culte travaille à l'élévation du saint en nous : il est l'art de la religiosité. Et comme tout art, il est ensemble moyen et fin : moyen, en ce qu'il tend à développer dans notre esprit une notion absolue ; fin, en ce qu'il renferme, incarne et rend, pour ainsi dire, sensible quelque chose de cette notion. Sur le front d'une statue admirée vous voyez briller le beau comme dérobé à Dieu ; dans le sanctuaire impénétrable vous sentez comme la présence de Dieu lui-même.

La religion est donc d'une haute importance dans la vie. On en doute aujourd'hui, ou du moins on se con-

---

(1) Kant, *Religion*, trad. fr., 351-372.

duit en ces temps comme si l'on doutait de cette vérité et de l'excellence de la religion en soi. Assurément la religion est le plus puissant véhicule de la moralité, et elle a toujours, en général, été considérée ainsi, même dans les époques qui lui ont été le moins favorables. Elle pousse aux louables actions, elle rend les intentions plus pures et les œuvres du bien plus faciles à notre liberté. Elle nous met incessamment face à face avec la divinité et nous grandit de toute la hauteur de l'idée du divin. Elle étend le cercle de nos affections, et nous inspire le plus généreux, le plus noble désintéressement. C'est par elle, sauf l'aide de la science, que nous apprenons à comprendre Dieu plus profondément ; c'est par elle que nous apprenons à nous appeler « frères » sans arrière-pensée. On a donc raison de soutenir que la religion est « la fin de toute vie humaine. »

On aurait dû affirmer aussi qu'elle était la fin de toute philosophie. Quand on prétendit qu'elle en était le fond, on se méprit sur la pensée d'un grand maître. Historiquement, la philosophie peut ressortir, dériver même de la religion, en être la conséquence originale ; mais, absolument, c'est le contraire qui est le vrai.

La religion puise son enseignement, sa lumière et son autorité dans la philosophie ; mais elle transforme tous les emprunts qu'elle lui fait, et elle doit les marquer de son caractère d'universalité, de popularité.

La philosophie s'adresse à un petit nombre d'esprits d'une nature spéciale. Elle exige un grand développement d'une faculté particulière, de la raison pure, et, partageant la destinée des mathématiques transcendantes, par exemple, elle n'est écoutée, cultivée surtout que par un nombre d'hommes très restreint. Elle parle un langage qui réclame au préalable le détachement du monde extérieur, du monde phénoménal. La sphère des idées absolues, rationnelles, impersonnelles, est son habitation.

Elle ne peut descendre de ce séjour et prendre une forme plus saisissable, plus commune, qu'en abdiquant son caractère particulier, et en cessant d'être elle-même. Il ne lui est pas donné d'être populaire, mais elle doit s'en consoler : assez d'esprits intermédiaires se placeront entre elle et la multitude avide de savoir, de croire. Les problèmes que la philosophie agite sont de la plus haute importance pour tous, et intéressent les intelligences les plus infimes ; les solutions qu'elle en apporte doivent donc de toute nécessité être connues universellement. Mais qui se chargera de les répandre, de les propager ? La poésie, et surtout la religion.

On peut être étonné, en pénétrant au sein de la philosophie, de ne point y entendre des paroles d'amour, de charité, et ce langage expansif d'un cœur enthousiaste ; on peut regretter dans une doctrine religieuse philosophique, celle de Kant par exemple, l'absence de l'émotion touchante de saint Paul ; plein de douleur, on peut appeler cette doctrine incomplète, conçue exclusivement pour les hommes sans cœur ; on peut s'affliger et s'affliger profondément, lorsqu'on se présente avec bonne foi, sans aucun esprit de raillerie ni de blasphème, de rencontrer, au lieu d'un évangile, un système, au lieu d'une religion, une science ; on peut s'avouer avec l'amertume du désenchantement que l'on a pris la mort pour la vie. On peut cela, mais en se trompant. La philosophie n'est pas la religion, la science n'est pas l'art, la raison n'est pas le cœur. La première contient des semences spirituelles pleines de fécondité ; c'est à la religion à les cultiver, à étendre leurs rameaux naissants, et à développer toute leur sève et toute leur vigueur. Les germes rationnels renferment véritablement la vie, une vie puissante pour l'esprit, pour la raison ; c'est à la religion à transporter cette vie dans le cœur : elle en connaît les moyens.

La philosophie démontre le vrai, c'est à la religion à en faire l'aliment de l'humanité.

Il faut rendre justice à tous, au génie même de la raillerie, à Voltaire, quand, diminuant l'importance des dogmes, il prononce toutefois cette parole empreinte de consolation et d'espoir : « Si l'humanité manque, la charité la remplace, » c'est-à-dire, quand les esprits seront dévorés de cette plaie qu'on nomme le scepticisme, et que les hommes seront désunis, le cœur les guérira et les réunira encore. Immédiatement après ces mots, Voltaire ajoute : « C'est surtout entre les cœurs qu'il faudrait de la réunion (1)! » Ce vœu, évidemment sincère, est l'expression la plus profonde et la mieux formulée du sentiment religieux. Toutes les grandes pensées, dit Platon, viennent de la raison et du cœur.

La religion, cette fin de toute philosophie et de toute vie humaine, se compose essentiellement de deux parties: l'une qui ressortit à la raison, l'autre qui ressortit au sentiment. L'élément rationnel est, sinon emprunté à la philosophie en entier, du moins éclairé par elle d'une vive lumière; l'autre élément appartient en propre à la religion, c'est son produit, c'est son œuvre que nul ne peut revendiquer. La religion est donc en soi une synthèse vivante qui correspond parfaitement à la synthèse, à l'unité qu'est l'homme. Elle le saisit dans son ensemble réel, originel, et elle lui parle. Elle lui tient un langage qui comporte tous les tons, qui admet tous les genres; tantôt abstrait, tantôt fleuri, tantôt raisonneur, tantôt pathétique, tantôt sublime comme l'aperception de Dieu, tantôt déchirant comme l'aspect du cadavre d'un frère ; enfin, toujours saisissant, toujours éloquent. Une cathédrale est la création des arts réunis en vue de la

---

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. DOGMES.

glorification de Dieu : de même la religion, en général, requiert le concours de toutes les puissances spirituelles.

Mais un parfait accord régnera-t-il toujours entre la philosophie et la religion ? Il peut, en effet, s'élever une dissension entre la religion et la philosophie ; l'expérience ne le prouve que trop. Elles peuvent cesser d'être sœurs effectivement, de s'entr'aimer, de s'entr'aider. L'une peut ne plus comprendre l'autre, ou la comprendre et la désapprouver ; celle-ci peut ne plus réchauffer, enthousiasmer intérieurement celle-là ; et leur différend calamiteux peut s'établir ainsi sur des motifs qui, de l'un et de l'autre côté, sont respectables. Alors, nécessairement, l'erreur se cachera ou dans la philosophie ou dans la religion, puisqu'elles seront divisées. Si l'erreur se trouve dans la philosophie, la religion n'a qu'un parti à suivre, à savoir, d'entreprendre rationnellement la démonstration rigoureuse de ses principes fondamentaux, et de se faire, jusqu'à un certain degré, philosophie. Ce n'est plus seulement de saints Vincents de Paul que la société inquiète a besoin, c'est encore de saints Augustins.

Malheureux, trois fois malheureux les temps où s'opérera de force ce déplacement de travaux, de méditations ! Mais si le présent en souffre, l'avenir recueillera le fruit des sueurs et du sang. La lutte sera donc engagée entre la philosophie et la religion sur le même terrain, à armes égales, et le temps, qui découvre tout, saura démêler de quel côté est l'erreur, ce principe de mort. Quatre siècles ont prononcé entre le paganisme et le christianisme, qui combattirent sans relâche ni repos. Si le combat est défavorable à la philosophie ; pleine de franchise, de sincérité, de passion pour le vrai, prête en conséquence à reconnaître ses propres fautes, elle se reconstituera. Si la religion est vaincue, elle sera contrainte également de se renouveler. Toute guerre entre ces deux filles de Dieu est terrible ; il faut que l'une ou l'autre meure. Ce

n'est point leur notion qui disparaît du monde, car cette notion est infinie, éternelle comme Dieu, leur source ; mais c'est leur forme temporaire, qui existe dans le temps, qui ne doit conséquemment durer qu'un temps.

On déduit facilement les conséquences fatales de ce divorce intellectuel entre la religion et la philosophie ; le prêtre désapprend le langage de cette dernière ; bientôt il ne l'entend plus ; il est devenu incapable de comprendre les discours de la science, et, pour se faire pardonner, il les déclare inintelligibles, abstrus au-delà de la sagacité d'un bon esprit, enveloppés d'impénétrables nuages, et, à tout prendre, insensés sous leur prestigieuse profondeur. Il ne leur prêtera plus désormais même la plus légère attention ; il se contentera de constater leurs progrès rapides dans les esprits. Il ne connaîtra pas les doctrines philosophiques en elles-mêmes ; n'importe, il les blâmera, il les attaquera, il les discréditera ; à défaut d'arguments, il aura ses outrages. Il repoussera tous les avertissements, même les plus bienveillants ; il accusera l'esprit d'impiété, de blasphème ; il anathématisera tous les contradicteurs, même les plus profondément religieux.

Pendant ce temps, la philosophie continuera son œuvre, défaisant un détail et le refaisant, critiquant une méthode, et en proposant une plus sûre et plus directe ; enfin se perfectionnant sans trêve, sans interruption. Toujours la même au fond, elle est toujours diverse dans sa marche et dans son expansion ; ses contradictions prétendues ne peuvent porter atteinte à la nature de son objet, et sont toujours, immédiatement ou médiatement, des progrès.

Comme la religion se compose par essence de deux éléments, elle pourrait avoir à s'armer, non pour ses principes vitaux, mais encore tout spécialement pour la manifestation pratique, pour la réalisation extérieure

du vrai philosophique. On lui reprocherait, je suppose, d'être erronée, fausse sous le rapport de cette manifestation, qui est de la plus haute importance pour l'humanité ; moins que cela, on lui reprocherait peut-être d'être surannée, sans action fécondante désormais sur les cœurs. Alors, fausse, elle aurait, encore en ce cas, à se justifier, et à prouver sa conformité avec la philosophie ; surannée, elle n'aurait rien à répondre, surtout si la majorité des populations vivait dans cette conviction désolée, et si elles ne recueillaient aucune bienfaisante influence de la religion. On ne se persuade pas facilement de sa décrépitude ; cependant, la religion devrait alors dépouiller sa forme usée et en revêtir une autre plus saisissante, plus émouvante. L'humanité a tout à gagner dans une manifestation plus grande de ce qui est éternel ; mais ce qui est éternel ne jouit ni ne souffre du changement de nos symboles transitoires. Pitié à ceux qui affirment du fond de leur cœur que l'Éternel est plus ou moins satisfait de chaque manifestation nouvelle de lui sur la terre, et qu'il s'en afflige parfois ; il y a encore si peu d'hommes aujourd'hui qui aient une notion claire d'un Dieu hors de l'espace et du temps ! Toutes les idées saintes sont si profondément altérées, corrompues dans les masses ! la notion de religion est si opiniâtrément faussée dans le sens commun ! Kant le fait remarquer avec raison : « Le vulgaire comprend toujours par religion la croyance ecclésiastique tombant sous les sens, tandis que la religion est cachée au fond du cœur (1). »

Mais, suivant tout ceci, la religion est-elle donc soumise à la loi du progrès ? Évidemment, comme tout ce qui est humain ou destiné à l'humanité. L'être premier et infini, qui est l'objet de la religion, en est indépen-

(1) Kant, *Religion*, trad. fr., 181.

dant et ne change pas; mais la notion de cet être dépend de la philosophie et de ses progrès dans la vérité; et la manifestation extérieure de cette notion, manifestation qui importe tant à l'accroissement de la moralité, est naturellement subordonnée au principe manifesté; appropriée aux besoins de l'esprit et du cœur des peuples, elle doit être changeante ou plutôt progressive, comme leur aspiration infinie vers le vrai; phénomène, elle doit présenter, subir la mobilité du phénomène. Et elle ne se plaindra pas de cette loi au sein de la contingence : il n'y a que ce qui veut périr qui ne capitule pas avec la transformation, la rénovation dès qu'elle est devenue utile, nécessaire. Mais la Religion ne veut pas périr même dans sa manifestation passagère; elle tient à la vie sous ce rapport même, parce qu'une foule d'existences est attachée à la sienne, qu'elle est la source de l'énergie, de la force, de la fécondité; parce qu'elle détache de la terre, qu'elle console, qu'elle sauve du désespoir. Elle est remplie d'un amour infini pour les peuples, et elle s'immole tous les jours pour eux, et elle est prête à de nouveaux sacrifices pour que l'humanité vive dans un bonheur pieux, et éclatante d'une sainte splendeur. La Religion courbait, en des temps, les fronts timorés sous la crainte du Seigneur, aujourd'hui elle s'en va répétant sur chaque seuil : L'amour du bien est le commencement de la sagesse.

Si le progrès est l'essence de la religion, elle ne doit point, dans sa résistance à l'avancement des idées, arguer de son antiquité. La tradition, qu'elle pourrait alléguer, est un prestige, un leurre. Le temps, ce lieu des phénomènes et du périssable, ne comporte point, ne connaît point l'immortel; il ne souffre rien d'éternel dans son sein. L'institution qui, divine dans son principe, humaine dans son développement, a obtenu une profonde influence sur les peuples, et l'a conservée pendant des

jours nombreux, la perd par le fait même de sa longue durée. Elle a porté tous les fruits qu'elle renfermait dans sa semence temporaire ; maintenant elle défaille, elle va mourir. Les créations des hommes sont aujourd'hui fortes, puissantes, vives, pleines de chaleur, de rayons, et semblent indestructibles ; les siècles passent, et elles n'offrent plus que les symptômes, affligeants au premier aspect, de la faiblesse irremédiable et de l'anéantissement prochain. Comment la religion, dans sa partie également essentielle, mais humaine, pourrait-elle échapper à la loi inflexible du temps ?

Certes, tous les changements ne sont pas des progrès; mais l'idée d'aujourd'hui ne peut vaincre l'idée d'hier, et la remplacer, qu'à la condition d'être progressive effectivement ou virtuellement. Qui en juge? la raison

C'est particulièrement en s'appuyant sur la tradition, en résistant à tous les progrès, même les plus incontestables comme tels, que la religion s'isole et se sépare de la philosophie, à qui elle doit toujours beaucoup. Du jour de cette dissension, la philosophie, qui connaît tous ses devoirs, reproche à la religion, ses méprises, ses paralogismes, ses erreurs. De son côté, l'humble religion voue une inflexible haine à la philosophie; elle déclare qu'auprès d'elle il n'y a que piéges et périls ; elle la dénonce comme préparant le mensonge, l'impiété, la mort spirituelle ; elle la dépeint avec tous les symptômes d'un paroxysme de l'orgueil ; que sais-je? Confondant à dessein la grandeur avec la folie, elle représente les aspirations philosophiques comme des dégradations; la philosophie est, à ses yeux, dans l'ordre spirituel ce que les plus terribles fléaux sont dans l'ordre physique, et elle en épouvante les intelligences débilitées ; elle détourne par des discours captieux les esprits moins timorés qui désireraient se plonger dans les ondes pures de la science ; elle ne se contente pas de la discorde qui règne

entre elle et la philosophie, il lui faut la propager, l'entretenir : c'est à ce prix qu'elle peut se justifier. En tout cas, ce n'est point par ces procédés violents, iniques, qu'elle ramènera la philosophie en arrière, au point où elle est restée elle-même, et qu'elle préparera leur nouvelle alliance.

Mais la question de la tradition est trop grave pour que nous l'abandonnions si rapidement : nous devons l'aborder de plus près.

Afin de fonder sa séparation d'avec la philosophie, et de donner une base à ces propres conceptions de Dieu, le dogme traditionnel établit ordinairement cette proportion logique : Je suis à la philosophie ce que la tradition est à la raison ; en d'autres termes, ce que le sens commun est au sens individuel. Or, examinons la légitimité de ces rapports.

La tradition, c'est-à-dire l'esprit d'attachement héréditaire à ce qui subsiste depuis plus ou moins de temps, d'années, de siècles, est le fruit du travail interne des générations passées. Quelle faculté produit et continue ce résultat identique ? Il nous semble superflu ici de sonder la nature humaine en tous sens, car l'on trouve tout d'abord qu'une faculté seule peut réagir sur l'intuition de l'Être en soi et par soi, peut y trouver scientifiquement les principes qui ont ensuite passé dans le sens commun; et cette faculté est la raison.

L'observation suivante est très essentielle avant d'aller plus loin : par sens commun, le dogme n'entend pas la spontanéité de l'esprit, mais la prédominance et la persistance de certaines idées.

Si l'on soutient que les principes de ce sens commun émanent directement, positivement de Dieu lui-même, la question que nous posions précédemment, et la solution que nous en avons donnée d'un mot, restent les mêmes au fond. Quelle faculté a pu recevoir, comprendre, approuver de génération en génération ces principes, ces

vérités qui sont révélées diversement, mais, sans doute, avec le respect de notre liberté originelle ? Évidemment, nulle autre faculté que la raison.

La tradition se fonde donc essentiellement par et sur la raison.

Rien de plus vrai que cette parole d'un écrivain aussi pieux que profond : « Que pouvons-nous faire, sinon suivre notre raison ? et si c'est elle qui nous trompe, qui nous détrompera (1)? »

La tradition ne suppose point une autre faculté que la raison particulière ; elle ne suppose point, par exemple, ce que l'on appelle justement ou à tort la raison générale. En effet, la tradition emporte avec soi trois faits, trois idées : l'idée du passé, celle d'acceptation successive, enfin celle de la continuité de cette acceptation. Or, qui affirma le vrai dans le passé? qui l'a accepté? qui continue de l'approuver? Est-ce une autre faculté que la raison particulière ?

En soi, la tradition est donc l'expression de la concordance, indéfinie dans le temps, des raisons individuelles.

Mais la tradition est-elle un roc tarpéien intellectuel? est-elle douée d'une immobilité sacrée ? et nulle doctrine ne peut-elle s'élever sans se briser contre son éternité ? Alors elle ne servirait que la paresse de l'esprit, que l'engourdissement de l'âme ; elle serait le tombeau du génie.

Sans doute, il y a un élément immuable dans la tradition ; c'est celui qui repose sur l'essence de l'être et de la nature humaine. Mais nous y remarquons évidemment un autre élément, mobile, perfectible, par conséquent impossible à confondre avec le précédent. Or, qui modifie celui-là, qui le transforme, qui le rapproche incessamment de la vérité? toujours la raison.

---

(1) Fénelon, *Existence de Dieu*, 2e partie, 2e preuve.

Certainement la tradition, cette expression de la généralité des esprits, des raisons, agit sur la raison de l'homme individuel; mais il arrive aussi que la raison de l'homme individuel réagit sur la tradition, et la perfectionne en l'élevant de quelque degré vers le vrai. L'homme dans lequel se rencontre cette raison dominatrice recueille tôt ou tard les sympathies et les admirations, et l'histoire enregistre en caractères brillants et ineffaçables son passage à travers les sociétés.

La tradition, sous le rapport du vrai, de la certitude, est une pure présomption; prise pour base de raisonnement, elle n'engendre que des préjugés; la science appelle préjugés les jugements dont on ne possède pas l'explication rationnelle.

Ainsi, que la tradition s'appuie sur une révélation, ou qu'elle soit en elle-même le principe de l'activité intellectuelle de l'homme, elle suppose foncièrement la raison; et, quoi qu'elle en ait, elle ne contient que des données pour la pensée créatrice, pour l'édification de la science. Et d'opposer la tradition à la raison dont elle ne peut se passer, comme faculté, c'est une erreur radicale. Par conséquent, la religion qui s'érige en interprète et apôtre de la tradition, et se croit, par le fait, distincte, je ne dis pas assez, indépendante de la philosophie, est, au fond, comme science et comme art, tributaire de la philosophie.

Dans cet état de division, que deviennent les peuples? Inquiets, irrésolus, naturellement ils demeurent d'abord auprès de la religion, leur première nourrice, et s'en remettent à sa sauvegarde : c'est elle qui les a instruits, elle qui les console, qui leur rend l'espoir perdu, c'est elle qui continuera de les enseigner : la philosophie s'avancera solitaire. Mais bientôt des temps viennent où l'affirmation dogmatique et souveraine ne suffit plus à l'irrésolution savante des esprits : on réclame une solution

raisonnée des problèmes éternels ; on exige, sous peine d'incrédulité, des déductions régulières, lumineuses et satisfaisantes. Les peuples, alors, sentent qu'ils ont franchi l'enfance, et qu'ils sont entrés dans la virilité. Ils contraignent la religion à fournir ses explications les plus péremptoires, et ils s'établissent juges du débat qui s'est élevé entre le dogme religieux et la philosophie : ils veulent savoir s'ils doivent s'arrêter avec l'un ou avancer avec celle-ci. De ce moment s'ouvre une ère de scepticisme qui dure nécessairement jusqu'à la solution de cette contestation terrible d'où dépend la vie spirituelle des peuples.

Mais examinons en soi le scepticisme, cet épouvantail de la faiblesse.

Le scepticisme est la négation du passé en tant que vrai, mais tout ensemble l'aspiration à des connaissances certaines dans l'avenir. Tout scepticisme, en effet, se résout nécessairement dans une critique. S'il établit, s'il démontre l'impuissance de nos moyens de connaître, il n'attaque jamais que les moyens de connaître tels qu'ils ont été conçus ; s'il est fort, il ruine le passé ; mais l'avenir reste intact, et rend l'espoir.

Tel est donc le résultat du scepticisme : un système meurt dans la lutte, un autre est pressenti, va naître, et tout se prépare pour le recevoir.

La raison humaine est un feu sacré autour duquel les vestales ne font jamais défaut ; à sa pâleur d'un instant succède bientôt un éclat plus fécond.

Les haltes dans le scepticisme sont des moments de repos pendant lesquels l'homme, marchant à sa destinée, reconnaît sa route et s'oriente. La faiblesse peut trembler pendant ces moments solennels ; le génie créateur, loin de craindre, se réjouit. Une masse égarée s'écrie : Tout est fini ; les esprits féconds ou seulement confiants répondent : Tout recommence.

Le doute suppose l'affirmation ; il est l'affirmation du néant. Faible, l'homme se jette dans l'abîme et s'y ensevelit ; fort, il le comble en y construisant un monde nouveau.

Le doute n'est pas une fin, c'est un symptôme de rénovation.

Le doute qui persiste est fatalement un suicide spirituel. La philosophie, organisation du doute, comme le soutiennent certains de ses détracteurs, devrait donc aujourd'hui avoir succombé, et cependant elle subsiste ; l'humanité, qui philosophe jusqu'à un certain point, devrait aussi être morte intellectuellement, et cependant elle subsiste dans son unité originelle.

Le doute pratique n'est d'ailleurs jamais total, radical. Le sens commun, cette spontanéité de la raison, est la consolation du scepticisme en attendant le remède plus efficace que porte l'avenir dans son sein.

Et puis, quand l'esprit est aux abois, qu'il ne sait plus reconnaître le vrai, le certain, il nous reste toujours, pour nous guider, le cœur.

Mais à quelles conditions un peuple sortira-t-il du scepticisme, de l'indifférence ? Sera-ce au cas où la religion abolira la philosophie, ou bien au cas où la philosophie étouffera la religion ; ou bien au cas encore où philosophie et religion, abdiquant leur caractère individuel, se confondront, se mêleront et rentreront dans le chaos ? On l'a vu ; cela ne se peut. Arrêté sur la route spirituelle, un peuple se remettra en marche courageusement le jour où la religion se fondera sur l'intuition rationnelle de Dieu dans sa pureté toujours plus complète ; où elle proclamera les principes moraux, éternels, universels, les seuls principes d'action, et où l'intention même de plaire à Dieu sera subordonnée à celle de l'accomplissement de nos devoirs ; où tout anthropomorphisme théorique et pratique sera repoussé ; où le sym-

bolisme indispensable sera la représentation sensible des idées rationnelles, et non un ensemble de fétiches conduisant moins à la perfection morale qu'à la superstition et au fanatisme; où des moyens en rapport toujours plus intime avec l'homme et la nature organique elle-même, des cérémonies, des réunions, des actes seront institués en vue d'élever l'homme vers le vrai Dieu, d'établir entre lui et Dieu une plus profonde et plus sanctifiante communication, puis de fonder ainsi l'Église universelle que le christianisme se promet d'établir et établira. Le jour où s'accompliront ces choses réparatrices, toute guerre cessera entre la philosophie et la religion; elles ne pourront même plus songer à s'attaquer; elles s'aideront au contraire dans leur œuvre commun de perfectionnement moral et intellectuel.

Comme les religions ont toutes, jusqu'ici, pris leur point de départ dans une révélation objective, si la lutte s'élevait entre la philosophie et une religion révélée extérieurement, s'appuyant en conséquence sur une religion appelée divine, il se présenterait alors dans le camp de la religion deux classes d'hommes : d'abord, naturellement, ceux qui auraient conservé la foi en elle, puis ceux qui redouteraient de substituer à un principe d'autorité le principe contraire, celui de la liberté. Nous laisserons Kant résoudre les appréhensions de ces derniers dans son langage héroïque, qui rappelle les glorieux jours de la Constituante.

« J'avoue que je ne puis admettre le langage de la prudence lorsqu'elle dit de tel peuple qui est en travail de sa liberté politique et civile : *Il n'est pas mûr pour la liberté;* et même des hommes en général : *Ils ne sont pas encore mûrs pour la liberté religieuse.* Avec une pareille supposition on n'entrerait jamais dans la liberté, car on ne peut pas *mûrir* pour elle avant d'avoir été placé dans son sein même : il faut être libre pour pouvoir se

servir, conformément à son but, des forces que donne la liberté. Les premiers essais seront sans doute grossiers; ordinairement même ils se rattachent à une époque plus critique que ne l'était celle où l'on vivait sous les ordres, mais aussi, pour ainsi dire, sous la prévoyance de certains hommes; mais on ne mûrit jamais pour la raison autrement que par les essais que l'on tente *soi-même* et que l'on ne sent le besoin de tenter qu'alors qu'on est libre. Je n'ai rien à dire contre ceux qui ont le pouvoir en main, et qui, forcés par les circonstances, ajournent même fort loin l'époque où toutes les chaînes seront brisées. Mais poser en principe que ceux que l'on a sous sa domination ne sont point, en général, faits pour la liberté, et que l'on a le droit de les en tenir éloignés à jamais, c'est empiéter sur les droits de Dieu, qui a créé l'homme pour la liberté. Il est, sans doute, plus aisé à un pouvoir, à une dynastie, à une église de régner à l'aide de pareils principes; mais est-ce plus équitable (1)? »

Aux époques solennelles où éclate la désunion de la religion et de la philosophie, et pendant tout le temps que dure la crise laborieuse du scepticisme, on remarque nécessairement trois ordres d'esprits, exception faite de ceux qui demeurent encore attachés à la religion vieillie: il y a des esprits frondeurs, des indifférents et des éclectiques. Chacun contribue, à sa manière et dans une mesure différente, à l'enfantement de l'avenir, l'un par sa raillerie subversive, destructive; l'autre par sa neutralité impuissante pour le bien comme pour le mal; le troisième par son zèle à repasser sur les traces de l'humanité entière, à recueillir les semences de vérité éparses dans les systèmes, à rassembler l'héritage philosophique légué par chaque siècle au genre humain, à amasser les

---

(1) Kant, *La Religion*, trad. franç., p. 344.

matériaux du nouveau monument, ou plutôt à fortifier l'esprit, l'intelligence, la raison de tous, enfin à féconder le génie créateur. L'éclectisme doit naître et mourir le même jour que le scepticisme. Comme le scepticisme, il est une halte nécessaire dans le voyage éternel des esprits. De ce qu'il est destiné à dominer en même temps que le doute, on a pu conclure qu'il était le doute lui-même, et comme sa formule négative. Il le serait, en effet, si le bon sens, le jugement droit lui était tout-à-coup ravi. Confiant en une certaine rectitude de regard, il examine et s'éclaire au fur et à mesure. Et comment refuser une clairvoyance spontanée à l'éclectisme? Son apparition aux époques de crise intellectuelle témoigne de son génie et de son mérite réel. Qu'on ne s'y trompe pas : un siècle sait bon gré aux esprits prudents qui lui disent en temps opportun : Arrêtons-nous, ramassons nos forces, orientons-nous. Une étude intelligente du passé et le dévouement à l'avenir, voilà l'esprit de l'éclectisme.

Il faut nous arrêter; nous ne nous proposons pas de parcourir entièrement ici un sujet illimité; il nous suffit d'en avoir effleuré la cime, et d'avoir indiqué où se trouve l'aliment de la vie spirituelle et quel est le mode normal de son développement.

Il résulte des lignes précédentes que la philosophie est une chose, et que la religion en est une autre; qu'elles ont chacune leurs attributions souveraines, et qu'elles doivent rester dans leur rôle profondément distinct. La philosophie ne se fera pas religion, ni la religion ne se fera pas philosophie, et surtout elle ne nourrira point d'inimitié contre elle; elle ne se condamnera pas à une immobilité contradictoire avec les œuvres spirituelles de Dieu (1); elle s'efforcera d'élever l'esprit et de

(1) V. *Génie des Religions,* par M. E. Quinet, chap. *Genèse spirituelle.*

purifier le cœur des peuples de plus en plus en brisant insensiblement la lettre morte; elle lèvera peu à peu le voile qui cache encore le temple et la divinité: elle se fera un devoir de préparer les yeux intelligents à contempler un jour Dieu dans son immuable perfection; elle demandera avec reconnaissance des secours à toutes les puissances du génie humain pour conduire l'homme à ses éternelles destinées, et elle interrogera sans aucun ressentiment la philosophie qui lui est dévouée, afin de marcher vers l'avenir plus puissamment, et ne point perdre un jour sans accomplir un pas vers Dieu. La philosophie a la même intuition rationnelle de Dieu que la religion: la première se rend compte de ce monde, de l'homme, de Dieu, et consacre ses réflexions; l'autre a charge de frayer une voie sûre et toujours présente pour conduire, pour élever au Très-Haut, à l'Infini, afin que l'homme aperçoive l'Invisible à chaque heure de souffrance, de découragement, ou de force, de triomphe, depuis le moment joyeux où son esprit s'ouvre à la douce voix de sa mère, jusqu'au moment terrible où ses frères en deuil le déposent froid dans la tombe, qui ne le possédera pas.

Puissent ces paroles, rapides et à peine articulées, sur le grand problème des relations de la croyance avec la science, exprimer, du moins, le sentiment qui nous anime en publiant cette traduction, et témoigner de notre vif désir de faciliter les études philosophiques et religieuses en vue du présent, en vue de l'avenir! Puisse surtout ce remarquable travail de M. H. Ritter, si profondément empreint d'impartialité, de sainteté, provoquer chez nos compagnons d'âge des réflexions sincères, et leur inspirer bientôt l'intelligente résolution de rompre, selon les expressions de M. Quinet, *avec cette foule sans figure et sans nom, qui ne vivant, ni dans la religion, ni dans la philosophie, ni même dans la poésie,*

ne subsiste véritablement que dans le vide. Avant de répudier le christianisme, apprenons à le connaître plus intimement dans sa source et dans son cours de dix-huit siècles; puisque nous ne recueillons aujourd'hui de la part de l'École Catholique que des paroles d'une trop petite portée, n'hésitons pas à interroger même les ministres du protestantisme, surtout ses historiens indépendants, ses philosophes les plus connus par le désintéressement de leurs vues, et par la profondeur de leur instruction : il s'agit de l'Évangile et de la religion de nos pères.

Paris, le 15 juin 1843.

JACQUES TRULLARD.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Cette histoire de la philosophie a été discontinuée d'abord à dessein ; puis, à cause d'une seconde édition, devenue nécessaire, des premiers volumes ; enfin, à cause de circonstances défavorables. C'est après sept ans d'interruption que j'ai pu reprendre mon œuvre avec un courage nouveau. Si Dieu le permet, j'espère ne quitter ce travail qu'achevé. Le second volume de la philosophie chrétienne doit paraître encore cette année. Il conduira jusqu'à la fin l'histoire de la philosophie des Pères de l'Église.

On craindra peut-être qu'ayant consacré deux volumes à la philosophie des Pères de l'Église, je donne à cet ouvrage une trop grande étendue. Pour dissiper cette appréhension, et aussi pour m'expliquer, je dirai que j'estime, contrairement à l'opinion générale, cette philosophie chrétienne plus importante que la philosophie scholastique.

Si la nouveauté pouvait garantir à un ouvrage le bon

accueil du public, il ne pourrait pas manquer à ce volume ni au suivant. La philosophie des Pères n'a été traitée jusqu'ici que très superficiellement par les historiens. Tennemann, la considérant comme une masse homogène, l'a appréciée sans y distinguer d'époque, ni marquer la marche de son développement. Ce défaut a été parfaitement senti dans les temps plus modernes. Et cependant il n'y a, autant que je puis le savoir, que Branis qui ait entrepris de le réparer, et qui, dans sa dissertation *De Notione philosophiæ christianæ* (Breslaw, 1824), ait offert un essai de la manière dont, suivant lui, la philosophie chrétienne devait être traitée. C'est alors qu'il promit de donner également une histoire du développement de l'esprit chrétien. Mais je ne sais pas s'il faut encore espérer que cette histoire paraîtra. J'aurais été heureux de la mettre à profit, quoique son essai m'ait rendu les services les plus importants pour les doctrines de saint Justin, de saint Irénée et de Tertullien.

J'ai trouvé plus de secours dans les travaux des théologiens que dans les historiens de la philosophie. Mais les théologiens poursuivaient ordinairement un autre but que moi. Ce qui leur importait avant tout, c'était de mettre en lumière le développement des doctrines chrétiennes qu'ils reliaient positivement les unes aux autres ; dans mon entreprise, j'avais à résoudre ce problème : retrouver les traces de la réflexion philosophique dans les écrits des Pères de l'Église. Toutefois, les travaux des théologiens m'ont été d'un secours très profitable ; et, de même, j'espère que mon travail ne sera pas sans utilité pour les théologiens. Cette espérance est discrète, car je sais que la voie nouvelle que je tente n'est pas sans périls ; je pressens que j'aurai commis beaucoup d'erreurs, beaucoup d'omissions dans ce champ qui doit naturellement être mieux connu du théologien que du philosophe ; je me console en pensant que partout j'ai puisé aux

sources. Quelques négligences relativement à la pureté de ces sources ont pu m'échapper çà et là. La longueur de ces textes fatigue souvent même celui qui les critique en prenant un intérêt véritable aux pensées, au fond.

Encore un mot. Dans les premiers tomes de cette histoire, j'ai toujours conservé aux noms des écrivains grecs leur orthographe grecque; dans ce volume je me suis departi de ma règle, et j'ai préféré l'orthographe latine, par la raison que les noms Eireneos, Clemes, au lieu d'Irénée, de Clément, ont une résonnance trop étrangère.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION

A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE EN GÉNÉRAL, ET A LA PREMIÈRE PÉRIODE DE CETTE HISTOIRE.

CHAPITRE PREMIER.

Notion de la Philosophie chrétienne.

La Philosophie, comme les autres éléments de la vie humaine, a ses périodes de florissante jeunesse et de décrépitude impuissante. Elle ne vole pas à son but tout d'un trait comme le boulet lancé du canon; mais, comparable au voyageur qui se voit une longue route à parcourir, elle commence par faire de grands pas, et alors elle se fatigue, et bientôt elle a besoin de repos. Elle ne sait même point parfaitement son chemin, elle s'égare quelquefois, puis elle se ravise; la force lui défaille souvent, et, reconnaissant qu'elle s'est trompée, elle redoute d'arriver plus tôt à la fin de ses forces qu'au terme de son voyage. Elle a besoin aussi qu'on la remette dans la bonne voie, quitte à comprendre par elle-même les avertissements et les conseils. Heureusement la force

qui l'anime ne s'épuise pas si vite; elle se renouvelle constamment. Quand on ne compte pas avec trop d'impatience sur le secours d'autrui, on ne perd point confiance même pendant une longue route, même au milieu du danger, renaissant à chaque pas, de tomber dans l'erreur.

Les chemins de la vie, en se croisant, montrent que nous nous efforçons d'atteindre différents buts. Si l'on cherche le but final du monde dans l'humanité, on s'étonne que le sentier de l'histoire ne suive pas une ligne plus droite. Si l'on pense trouver la fin de la vie humaine dans la science, et la fin de la science dans la philosophie, on se demande pourquoi la science, pourquoi la philosophie ne gravitent pas à leur but sans détours, sans erreurs. Mais celui qui sait que les aspirations humaines sont toutes, les unes par rapport aux autres, dans une certaine contradiction; que, par conséquent, elles s'entravent réciproquement par certains côtés; et que, dans cette discorde intestine, dans cette lutte pour la prédominance, elles ne marchent en avant qu'à grand'peine; celui qui sait que la philosophie soutient avec les autres sciences le même rapport que l'homme avec le reste du monde; celui-là n'éprouve ni surprise ni besoin de s'adresser les interrogations précédentes; au contraire, il remercie la Providence de ce qu'elle ménage secrètement aux efforts humains en rivalité une alliance harmonique qui légitime notre espérance de trouver un jour, après de nombreuses oscillations, une route plus large et plus certaine. Nous ne sommes pas encore parvenus à ce degré de perfection où tous les buts pourront être poursuivis simultanément et avec une égale puissance. Pendant que nous aspirons vers l'un, l'autre est négligé; l'intérêt prépondérant qu'excite celui-ci porte préjudice à celui-là; et, tirés en sens contraires,

nous ne pouvons tenir dans notre marche aucun droit chemin.

Nous sentions vivement le besoin d'exprimer cette pensée d'espérance et de paix au début de l'histoire de la philosophie chrétienne. Une longue suite de siècles va se dérouler devant nous, durant lesquels les progrès de la philosophie furent d'une extrême lenteur, et ne peuvent être même considérés comme progrès que dans un sens fort restreint; car ils s'accomplissaient sur un sol qui, suffisamment sûr en soi, ne présentait cependant aucune sécurité philosophique. C'est pourquoi les siècles postérieurs les ont regardés comme des rêves fantastiques, comme des gages d'une pénétration raffinée qui dérivait, en partie du moins, de suppositions erronées, de préjugés acceptés sans preuves. Si l'on compare les croyances philosophiques de ces siècles avec celles qu'ont fondées les temps modernes, on ne peut donner entièrement tort à ceux qui n'ont voulu voir dans les premières que la décadence d'un peuple décrépit et l'envahissement de la barbarie. Dans le fait, les temps sont passés, où l'esprit d'investigation, exubérant de jeunesse, produisait au jour, après un système philosophique, un autre système, dans lequel on savait maintenir d'une main hardie et pourtant sûre le mouvement régulier de la pensée, dans lequel on savait embrasser la nature, les réalités sociales et tout le domaine de la science. La philosophie fut de tout temps l'occupation de quelques hommes, et même peu de peuples ont pu s'y distinguer. Dans l'antiquité, au premier rang des peuples philosophes, brillent les Grecs. Mais, quand la constitution et l'existence libre de leurs États furent ruinées, la philosophie — qui ne fleurit que dans la liberté — ne put pas leur demeurer fidèle. Se continuant dans de pâles copies, affectant des formes scien-

tifiques plus modernes, s'accommodant à des besoins étrangers, elle conserva un faible reste de vie; car les Grecs ne furent suppléés par aucun peuple qui se consacrât avec un semblable zèle aux sciences en général et en particulier à la philosophie. Les Romains ne sont que les élèves de la Grèce dans presque tout le domaine des lettres. L'investigation philosophique, même avant l'époque du Christ, était déjà tombée profondément de la hauteur où Platon, Aristote et les premiers stoïciens l'avaient élevée. Les systèmes étaient du domaine de la poésie. Par suite d'efforts isolés, de directions spéciales, l'esprit se sentit porté passagèrement, par intervalles aux pensées philosophiques, et osa s'essayer à la création. Ce qui fut produit ainsi mesquinement et à grand'peine put bien se donner pour progrès dans le développement de la philosophie ; mais ce progrès n'eut lieu qu'au préjudice d'une exigence beaucoup plus importante de la philosophie, qu'aux dépens de l'esprit synthétique de la science, qui a seul le droit de déterminer la valeur d'une découverte dans une branche particulière.

L'époque durant laquelle la philosophie suspendit ses évolutions, ou du moins se consuma en développements partiels, fut cependant extrêmement favorable au perfectionnement de l'humanité. Même abstraction faite de toutes les hypothèses qui planent sur l'histoire, je veux dire de toutes les promesses de notre religion, dont l'accomplissement rejeté au-delà du temps ne peut naturellement être certifié en réalité, nous croyons cependant que personne de ceux qui connaissent l'histoire et savent y distinguer ce qui importe de ce qui a peu de signification, ne pourra ici nous contredire. C'est une époque qui tendit à opérer entre l'Occident et l'Orient une union plus vivante, plus spirituelle, à dissoudre par là l'esprit national des anciens États et tout ensemble

à préparer la fondation d'États nouveaux. On ne saurait méconnaître quel prodigieux changement résulta de la diffusion de la pensée religieuse orientale au sein de l'Occident : ce fut d'abord une fermentation d'éléments de diverse nature ; puis, à la fin, la forme religieuse qui s'était développée parmi les Juifs et transformée dans le christianisme après de nombreuses vicissitudes, remporta la victoire sur toutes les autres doctrines. Dès lors les peuples, les États européens qui menaient l'histoire de l'humanité depuis des siècles, adorèrent les premiers le dieu qui n'avait point sur la terre de contrées de prédilection, qui ne s'était point choisi de nations particulières pour lui complaire et pour l'honorer, mais dont la Providence veillait sur tous les hommes également ; dès lors aussi se fonda, auprès de l'état civil, une communauté ecclésiastique qui, brisant les anciennes nationalités, réunit Grecs, Romains, Barbares sous la domination d'un chef, et porta consciencieusement en soi la prétention de comprendre le genre humain tout entier, afin d'éveiller un autre intérêt, un intérêt plus général que celui qu'avait pu inspirer le patriotisme chez les peuples de l'antiquité. Il faudrait méconnaître le sens général de l'histoire de l'humanité, pour vouloir contester la haute signification de cette révolution intellectuelle ; car dès l'instant qu'elle s'opéra, l'histoire de l'humanité fut instituée ; auparavant il n'existait que des histoires de peuples isolés qui, malgré leur contact, malgré l'accord extérieur qui régnait entre eux, ne conçurent pourtant point qu'un intérêt commun, universel, devait être le foyer de leur vie intérieure.

Mais on sait assez quelle grande influence l'introduction de la religion orientale dans la vie des peuples européens a exercée sur la marche de l'histoire moderne. On sait comment les premiers germes de civili-

sation chez les peuplades germaniques et slaves s'y rattachent étroitement, comment les peuples européens ont trouvé dans la doctrine chrétienne la condition de leur harmonie entre eux et leur point d'opposition avec les peuples asiatiques, enfin comment la vérité et notre manière même actuelle de penser et d'agir sont subordonnées au christianisme. Si l'on n'embrasse pas les conséquences vastes et éloignées de l'époque dont nous parlons, on est tout-à-fait étranger à la religion chrétienne. On ne peut apprécier justement toute l'importance de ces conséquences qu'autant qu'on est attaché soi-même au christianisme, et qu'on reconnaît en lui non seulement une force puissante, mais encore la vraie et seule vraie religion. Dans ces conditions on sera convaincu que l'époque désignée ici renfermait le principe d'une civilisation qui doit de plus en plus dominer le monde et cimenter son union, que depuis ce temps il s'est répandu un esprit qui doit doter les hommes de biens immuables.

Certainement on reconnaîtra un élément variable et transitoire dans la manifestation du christianisme ; car rien de ce qui se développe parmi les hommes n'est exempt de changement. L'histoire que nous présentons prouvera à plusieurs reprises que la doctrine du christianisme elle-même n'a pas toujours été uniforme, identique, et que ceux mêmes qui aidèrent à fonder et à propager les dogmes de l'Église ont pris des directions scientifiques essentiellement différentes. Aussi sommes-nous fort éloigné d'être d'accord avec ceux qui cherchent l'essence du christianisme dans un corps délimité de doctrines ou de formules fixement arrêtées. Au contraire, sans méconnaître la valeur de semblables formules qui revêtent une pensée déterminée d'une expression sacramentelle dans une langue, nous croyons que

toute expression verbale des choses de la religion est soumise au changement ; qu'elle peut à peine être transmise d'un temps à un autre temps, moins encore d'un idiome à un autre idiome, sans altération de sens ; et que, par conséquent, l'éternel ne peut être exprimé dans le christianisme que faiblement par ces formules changeantes. Pendant le cours de la vie humaine, il ne faut chercher l'éternel que dans son principe vivant, qui ne s'exprime dans les manifestations temporaires qu'en signes insuffisants, incomplets : aussi bien il en est de la religion comme des autres résultats de la vie rationnelle. D'où il suit que ni la doctrine de l'église, ni la vie de l'église, n'ont jamais répondu et ne sauraient jamais répondre complétement à la conception chrétienne de l'éternel. Lors même qu'on nous propose pour modèles la vie et la doctrine du Sauveur du monde, on est contraint d'avouer que cet exemple peut être suivi de diverses manières ; en d'autres termes, qu'il faut retourner à l'esprit qui domine dans cette doctrine, dans cette vie, pour y apercevoir notre idéal. Ainsi, nous avons à résoudre dans cette partie de notre histoire le problème qui s'impose toujours à nous : déduire l'essence du christianisme de ses œuvres contingentes.

Après ces considérations, nous ne pouvons donc point espérer de trouver une expression pleinement suffisante pour caractériser l'esprit du christianisme. Cependant, nous proposant de parler de son influence sur la philosophie, nous devons essayer de nous exprimer clairement sur cette doctrine religieuse. Nous trouvons l'esprit du christianisme résumé dans la promesse de la vie éternelle, c'est-à-dire de l'accomplissement de toutes choses par notre réunion spirituelle avec Dieu, c'est-à-dire encore de l'appel fait à tous les êtres raisonnables pour former un état où les créatures subiront une magnifique trans-

figuration. Si l'on tenait cette formule générale pour trop simple, parce qu'elle ne renferme pas tous les articles fondamentaux de la foi chrétienne, on pourrait examiner si cependant toute la richesse de la doctrine chrétienne, de la vie et de l'aspiration chrétienne n'y est pas comprise. Quelle plus haute formule chercherions-nous que la délivrance de tout mal opérée, non par l'anéantissement, mais par l'achèvement de notre être; en sorte que toutes les peines de la vie temporaire s'éteignent dans la béatitude éternelle? Quelque formule que l'on cherche, que l'on établisse, d'ailleurs, elle doit pouvoir être posée comme la condition, comme le principe essentiel de l'ensemble des faits à expliquer. Or la promesse de la vie éternelle annoncée par le Sauveur de l'humanité a aussitôt rempli les chrétiens de foi, a fondé l'Église, a édifié la vie; une espérance inconnue pénétra de ce moment dans l'âme des hommes, et, pleins de cette espérance, ils commencèrent une vie nouvelle. C'est l'époque de l'histoire où l'humanité, séparée de Dieu, revient à lui; c'est l'époque qui ouvre l'histoire moderne, et à laquelle une seconde ne peut ressembler, car la promesse d'où elle découle ne pourra être accomplie dans aucun temps.

Ce n'est pas sans intention que nous avons choisi la notion de cette promesse, ou, si l'on aime mieux, de la Bonne Nouvelle pour caractériser le christianisme. En effet, il s'agit essentiellement pour nous de montrer que le commencement de l'histoire moderne est tel qu'il ne pouvait être fondé par aucune connaissance, être rencontré ni sur une route empirique ni sur une route philosophique. Ce qui est promis ne peut naturellement être découvert par l'expérience; d'autre part, on peut se convaincre que la connaissance philosophique a besoin de l'excitation de l'expérience pour se développer.

Bien que par nature elle s'élance du présent et du passé vers l'éternel et vers le but final de toutes choses, la philosophie ne peut pourtant rien promettre dans l'avenir, à moins que l'expérience de la marche des choses permette de le conclure. Le principal but qu'elle ait à remplir consiste à exprimer dans une pensée scientifique l'état actuel de la culture de l'humanité. Mais tant que les hommes vécurent sous la puissance du péché, dans une discorde incessante, ne réfléchissant, ne faisant un effort qu'en vue d'un lucre, perfectionnant uniquement de jour en jour les inventions qui semblaient garantir la perte prochaine d'un peuple dans l'intérêt d'un autre, ils ne pouvaient voir dans la vie qu'un conflit d'efforts opposés, lesquels devaient se limiter mutuellement, et étaient impuissants à produire une conséquence une en soi. La véritable espérance dans une vie parfaite était incompatible avec cet état : on se pouvait promettre une amélioration, mais non la délivrance de tout mal. Et quiconque est sans espérance ne peut du haut d'une pensée philosophique, si ferme qu'il ait pu l'établir, se promettre la réalisation de ce qu'il n'espère pas. Dans l'antiquité, deux partis seulement étaient donc possibles : il fallait ou renoncer au souverain bien, parce qu'il est contradictoire de l'atteindre et de vivre; ou renoncer à la vie extérieure, en sortir pour se réfugier dans sa conscience dépouillée de passions. Mais celui qui vint à s'engager dans cette dernière voie ne put pourtant pas se faire complétement illusion, et croire qu'il abandonnerait ainsi le véritable chemin du perfectionnement. Celui qui choisit la première des deux routes ne put pas davantage renoncer entièrement au souverain et seul véritable bien : en sorte qu'il ne pouvait réellement exister au fond de la conscience du monde antique qu'une hésitation entre ces deux direc-

tions opposées, ces deux buts extrêmes impossibles à atteindre. L'antiquité prophétisait bien la fin des choses, mais elle-même ne pouvait croire fermement à ses prophéties. L'humanité devait enfin sortir de cet état de division profonde qui persistait au sein de sa conscience, et embrasser avec résolution le dernier des deux partis qu'elle avait à prendre : telle est, en réalité, la Rédemption.

La Rédemption, comme tout ce que nous voyons porter de bons résultats dans le monde, se présente naturellement sous deux aspects, l'un divin, l'autre humain. Le premier n'est point de la sphère de cette histoire ; le second seul doit nous occuper. Considérée donc sous le point de vue purement humain, la délivrance du fardeau du péché nous apparaît comme une transformation de la vie de l'homme dans toutes ses manifestations. L'homme revient alors essentiellement aux principes primitifs et fondamentaux de son être ; il écoute cet instinct du bien que Dieu a placé originellement dans son cœur, qu'il y a conservé jusqu'à ce jour parce que tout ce que Dieu crée est de nature éternelle, qu'il y a conservé malgré toutes les attaques du péché, malgré tous les égarements d'une vie pleine de fautes. En contemplant, tranquille et assuré, dans les mouvements de cet instinct intérieur la force de Dieu, en reconnaissant qu'elle est émanée de la main de son créateur, il s'en réjouit comme d'un don nouveau qui lui est accordé pour l'excitation de son activité. Il a la foi que cette force le conduira au but qu'il doit atteindre, car elle est placée en lui, avec la volonté, pour surmonter tous les obstacles de la vie, pour éviter tout mal, toute faute, et pour accomplir le bien, en sorte qu'il voie son Dieu, et qu'il soit parfait comme son père est parfait dans les cieux. Cette transformation de l'homme implique enfin néces-

sairement la promesse de la vie éternelle, et du règne de Dieu au milieu de l'humanité accomplie. Certes, cette promesse exprime complétement l'essence de l'humanité, puisque la conscience des mouvements de notre instinct originel et de l'activité éternellement créatrice en nous, qui nous régénère, qui nous paraît une grâce et un gage d'absolution quand nous nous reportons à notre vie antérieure, vient simplement de ce que nous voulons le bien, le véritable bien, le souverain bien, et de ce que nous le voulons dans l'espérance de la vie éternelle, pour nous individuellement autant que pour toute l'humanité.

Mais, au point de vue historique, nous devons considérer la Rédemption comme un fait qui, non seulement a influé sur la vie individuelle, mais qui concerne encore toute l'humanité, qui a introduit dans sa vie, dans son histoire un développement nouveau. Nous pouvons donc naturellement proclamer les résultats qui en découlent un ensemble de faits qui ont leur centre commun et leur principe moteur dans le fait fondamental désigné plus haut, la Rédemption. De même que toute volonté tend dans son essence à développer la vie, et imprime dès lors par sa puissance un caractère à l'humanité, de même une volonté qui prend une importance historique domine les autres hommes, et établit parmi eux une communion d'efforts. Mais, naturellement, la volonté historique n'attire autour d'elle que peu à peu; elle agit d'abord seulement sur quelques uns; elle séduit ensuite à elle un plus grand nombre d'adhésions. La volonté chrétienne est encore occupée maintenant à ce travail d'extension, de propagation; elle porte en elle la puissance de captiver tous les hommes; elle se propose un but universel que tous les hommes doivent s'approprier, et qu'ils ne peuvent atteindre que par la vie en

commun. Mais cette volonté, cette puissance n'a pu encore jusqu'à présent se déployer ni dans toute l'extension qu'elle doit acquérir dans son activité, ni dans toute sa plénitude; car elle doit diriger, façonner toutes les activités humaines. Elle a dû d'abord agir sur les hommes en les divisant; elle a, en effet, séparé ceux qui suivaient la nouvelle impulsion de ceux qui s'attachaient à la vie ancienne. Bien plus, son activité se montra au début destructive sous plusieurs rapports; car dans le combat du sentiment chrétien contre les tendances opposées, plusieurs des anciennes institutions durent périr pour reparaître beaucoup plus tard sous une forme renouvelée. L'histoire qui va se dérouler fournira différentes preuves de ces assertions.

La philosophie elle-même dut subir l'influence du sentiment chrétien et en être modifiée profondément. Elle avait besoin de cette réparation spirituelle, car elle était fort impuissante à élever les cœurs vers les espérances qui seules peuvent nous inspirer de donner à notre vie une convenable extension. La preuve de ce que nous avançons se trouve dans l'histoire de la philosophie, et les dernières phases de cette histoire sont ici notre point d'appui (1). Dans la philosophie ancienne, comme nous pouvons le supposer démontré, domine l'opinion que l'imperfection est inséparable par essence de la vie dans laquelle nous nous trouvons engagés, et que, quelque loin que nous en portions le développement, la vie, en tant que moyen imparfait, est hors d'état de nous conduire à la perfection. Faut-il s'éloigner de la vie plein d'un désespoir profond, et chercher la paix

(1) Voy. *Histoire de la Philosophie ancienne*, par Ritter, trad. franç. de M. C.-J. Tissot, t. IV, p. 559 et suiv.

pour son âme dans l'immolation de toutes les passions, dans le renoncement à tous les biens terrestres comme à de pures vanités? Ou faut-il, reconnaissant la vérité de la vie et de ses biens, poursuivre la carrière sans tenir compte de son but suprême, sans se soucier de l'atteindre? Quelque parti qu'on pût adopter, on ne pouvait être en possession de la juste connaissance, du véritable sens de la vie, et la philosophie ancienne ne devait toujours conclure que sur des données insuffisantes. Par le fait même que la religion chrétienne emportait avec elle la pensée de la plénitude du développement vital, il fut possible dès lors d'édifier une doctrine scientifique satisfaisante dans ses caractères généraux, bien que l'arrangement des détails particuliers dût nous paraître un problème d'une étendue incalculable.

Mais le christianisme n'est pas une philosophie. C'est une rénovation de la vie entière, qui ne prend pas son point de départ dans la pensée, mais dans un mouvement de l'instinct du bien, dans l'espérance qui se rattache à cet instinct, et dans une confiance telle en l'avenir qu'elle emporte avec soi la force de diriger tout dès lors vers la perfection. Probablement beaucoup d'hommes ne voudront ou ne pourront pas acquiescer à ce principe fondamental du christianisme; car de nos jours, comme déjà dans les temps antérieurs, se trouve répandue l'opinion que la pensée est la source primitive d'où découle tout bien dans notre vie, que c'est la pensée qui préside au développement de la raison; ceux qui professent cette opinion, nous voyant, au contraire, convaincu que la volonté (évidemment la volonté avec conscience) est le principe primitif, et que la science du bien s'y rattache comme conséquence, balanceront d'autant moins à nous accuser de haute trahison envers la science, que c'est moins ici le lieu d'exposer nos rai-

sons. Nous allons seulement citer des faits puisés dans la vie. Que l'on y réfléchisse : la science, la pensée formulée n'est jamais qu'un résultat tardif de la vie de l'individu, aussi bien que de la vie des peuples ; elle clôt le travail de la vie plutôt qu'elle ne le dirige. La science est étrangère à la jeunesse qui grandit, qui s'exerce; la science suppose la résolution de la saisir, de la conquérir elle-même, et la résolution ferme, au moins pendant un moment, de se retirer de la vie pratique, d'abandonner les opinions universellement répandues qui l'accompagnent; il faut avoir acquis en soi, par une volonté énergique, un point d'arrêt, un principe certain, qui domine la vie ultérieure, avant d'être capable de savoir. Chacun essaie à plusieurs reprises, avec un vague pressentiment de ce qui peut être conforme à sa nature, de parvenir, après ces tâtonnements, et souvent ces méprises, à la connaissance expérimentale, et ensuite au savoir, à la science. La pensée, et particulièrement la pensée philosophique, est un fruit de la vie rationnelle qui ne peut pas assurément se déployer sans pensée; mais la pensée ne parvient que successivement à sa maturité, et les résolutions de la volonté président à ce développement, à cette élévation. On ne peut point accuser la conviction qui considère le savoir comme une forme morte, inactive, sujette à être entraînée contrairement à la raison. En effet, d'une part, ce qui conduit au savoir n'est point pour cette conviction quelque chose d'irrationnel, mais bien la volonté rationnelle; d'autre part, si la pensée scientifique est regardée par cette conviction comme la conclusion dernière de la vie rationnelle déjà développée, il ne faut point inférer de là que les résultats de cette pensée ne pénètrent pas à leur tour dans les œuvres subséquentes de la vie. Nous-mêmes, nous présupposerons et nous reconnaîtrons que la philosophie

a exercé une très remarquable influence sur les productions nouvelles de la vie qu'inspira le christianisme.

Bien que le christianisme ne soit pas une philosophie, il n'en a pas moins agi sur la philosophie en général avec une grande puissance. S'il a contribué d'abord au déclin, puis à la chute de la philosophie de l'antiquité, nous lui devons cependant d'avoir conservé la philosophie ancienne dans la mémoire des hommes ; il a transformé cette philosophie et en a fondé une plus profonde. On a hésité si l'on attribuerait au christianisme, qui n'est pas une philosophie, une pareille influence sur la philosophie. Cette hésitation provint de l'opinion que la philosophie ne peut se soumettre à l'influence d'une autre doctrine sans cesser d'être ce qu'elle doit être selon sa notion, c'est-à-dire une doctrine indépendante, exempte de préjugés : la philosophie tient pour préjugé toute doctrine qu'elle ne peut pas examiner, discuter. On le voit : la précédente hésitation résulte, d'une part, d'une horreur excessive pour les admissions de principes qui ne sont point justifiés philosophiquement, bien que tous les jours nous soyons contraints de nous en permettre de semblables et que nous ne puissions les empêcher de prendre, en certaines occasions, de l'autorité sur notre philosophie ; d'autre part, l'hésitation précédente dérive de la présupposition que non seulement le christianisme n'est pas une doctrine, mais que, de plus, il n'est pas une doctrine qui permette à l'investigation philosophique de la justifier. En ce qui touche la première objection, nous nous arrêterons à ce que nous avons dit ; nos considérations antérieures sur l'action réciproque de la philosophie et des autres développements rationnels de notre esprit ont déjà suffisamment éclairci ce point ; quant au second, nous devons l'examiner plus rigoureusement,

car, s'il renfermait une objection juste, la philosophie n'aurait pu subir absolument aucune influence salutaire de la part du christianisme.

D'abord, c'est évidemment une critique jalouse que d'accuser le christianisme de produire une doctrine qui ne peut être examinée scientifiquement; ce reproche porte uniquement sur des assertions irréfléchies d'adeptes chrétiens. On a de tout temps distingué dans la chrétienté la foi de la superstition, et la véritable foi n'a jamais consisté que dans une conviction produite après examen. Sans doute cet examen ne saurait être philosophique de la part de tous les croyants, par la raison que la philosophie n'a toujours été que l'occupation d'un petit nombre d'hommes, et que le christianisme est nécessairement du domaine de tous les esprits. Mais l'homme qui a confiance en ses connaissances philosophiques a la faculté d'examiner philosophiquement sa foi, c'est-à-dire de rechercher si elle n'est pas en contradiction avec les propositions de la philosophie. Seulement il est nécessaire d'accorder que celui qui examine possédera la vraie foi et l'esprit du christianisme; car s'il ne savait point en quoi consiste la vertu sanctifiante du christianisme, l'examen auquel il se livrerait ne ferait que l'exposer à tomber dans l'erreur, et à attribuer au christianisme ce qui ne lui appartient pas, du moins pas essentiellement. C'est en ce sens qu'il est indubitablement juste d'exiger que la foi existe d'abord, et que l'examen, l'investigation philosophique se rattache à la foi.

Mais il est supposé par la précédente objection que la foi chrétienne exprime simplement un fait, une connaissance empirique interne, et qu'elle n'est pas une doctrine philosophique; car, dans le cas où elle eût été une semblable doctrine, l'investigation philosophique eût

seule été apte à la fonder. Une pensée véritablement philosophique ne peut être conçue et justifiée qu'au moyen d'une méthode philosophique. Nous sommes convaincus, et nous l'avons déjà exprimé précédemment, que l'on ne peut considérer le christianisme comme une doctrine philosophique sans le dépouiller aussitôt de son caractère de religion. Nous ne nions pas pour cela que par la suite le christianisme se soit présenté aussi comme une doctrine. Les formes qu'il affecta d'abord particulièrement furent celles de la parabole, de l'exhortation, de la prescription pratique; mais ces formes extérieures n'en supposent pas moins une doctrine au fond. Nous savons, en outre, que, de très bonne heure, une certaine formule doctrinale acquit dans la tradition de la religion chrétienne une autorité canonique, fut obligatoire comme règle de la foi chétienne. Or cette règle de foi, et plusieurs autres opinions qui soutiennent un rapport intime avec elle ainsi qu'avec d'autres éléments du christianisme, ne durent-elles pas, comme préjugés, s'opposer au développement de la philosophie? Les jugements que l'on portera sur ce point seront naturellement très différents, surtout suivant que l'on considérera la doctrine des premiers chrétiens comme la véritable foi ou comme un ensemble de superstitions. Mais si l'on place la question sur un tout autre terrain, et si l'on part de ce point de vue, que le génie du christianisme est une espérance nouvelle, une vie nouvelle apportée aux hommes, alors on sera persuadé que, même dans la position la plus défavorable, le génie chrétien a su triompher des préjugés de doctrine, afin d'ouvrir à la philosophie une route inconnue, inviolée, et de lui inoculer, ainsi qu'à toutes les autres branches de la vie spirituelle, une sève plus énergique et plus puissante. Plus on s'attend à ce résultat, plus on est certain

que la formule primitive du christianisme fut très simple quoique effectivement très complexe, et qu'une autre source de doctrine, l'Écriture-Sainte, s'offrit encore à côté d'elle, sans apporter, toutefois, en ces temps de complète inexpérience dans l'art de l'interprétation, une plus forte garantie de certitude. Au milieu de cet état de choses, la philosophie jouissait d'une assez grande liberté pour se jeter dans les opinions les plus différentes, ainsi que le montre clairement l'histoire des premiers siècles chrétiens; et les doutes sur la signification de la foi servirent encore à exciter la réflexion philosophique. Si cette réflexion s'appuya constamment sur des sentences, des maximes, des faits, elle agit en cela conformément à la nature humaine, qui, à toutes les époques, a plutôt été conduite par l'autorité des anciens, des aïeux, que par sa propre énergie intellectuelle. Le respect pour les doctrines d'Aristote et de Platon a été, en différents siècles, plus préjudiciable aux libres recherches de la philosophie, que la soumission à la foi, à l'Ancien et au Nouveau Testament. Il devait en être ainsi, car l'un enfantait des doctrines philosophiques systématisées, l'autre produisait simplement des commentaires et des inspirations qui éclairaient l'esprit philosophique dans son investigation du vrai.

Mais écartons tous les préjugés relatifs à la philosophie absolue, inconditionnée, et figurons-nous le développement d'une doctrine dépendante de la religion chrétienne, et digne cependant du nom de doctrine philosophique. Nous aurons beau supposer que la philosophie qui commença à la naissance du Christ a subi, dans ses éléments les plus importants, l'influence du christianisme, nous ne serons point encore autorisé par cette supposition à désigner cette philosophie sous le nom de philosophie chrétienne; car il est incontestable que le christianisme n'a pas

exercé seul une action sur cette philosophie. Nous ne pouvons pas, parce qu'une tendance spirituelle a influé sûr les autres directions de l'esprit, les caractériser toutes par le nom de cette tendance sans nulle autre raison; nous ne le pouvons pas, alors même que son influence aurait eu une haute signification. La religion a toujours pris un très grand empire sur la philosophie, même dans les temps qui ont précédé l'ère chrétienne; cependant, nous nous ferions scrupule de donner à la philosophie de l'antiquité la dénomination de philosophie païenne. Le mot dont nous désignons la philosophie qui doit être l'objet de cet ouvrage présuppose que l'influence du christianisme a déterminé l'essence de cette philosophie et a réglé tout le cours de son histoire : il faut en considérer l'esprit chrétien comme la force motrice. Nous ne pouvons pas entrer ici dans des considérations plus étendues sur ce sujet.

Assurément il se rencontrera peu d'hommes pour nous blâmer d'avoir désigné par un nom spécial la philosophie dont cet ouvrage va traiter; car nous ne nous sommes pas encore élevé à ce point de vue général du développement philosophique sous lequel on peut parler d'une philosophie sans désignation particulière : tous les philosophèmes portent encore une couleur très différenciée selon les hommes, les peuples, les époques, dans lesquels ils se sont développés, et cette nuance marquée leur imprime un nom qu'ils conservent ordinairement. On accordera donc qu'il peut être discouru d'une philosophie chrétienne, du moment que le caractère chrétien domine dans une philosophie. Mais nous ferons observer d'avance que ce caractère n'éclatera point partout dans notre histoire. Pourquoi donc n'avons-nous pas choisi une désignation qui eût été peut-être moins significative, mais aussi moins spécieuse? Nous comprenons les phi-

losophies grecque et romaine sous le nom de philosophie ancienne, parce que nous remarquons qu'un esprit y règne, l'esprit des peuples anciens; rien ne paraîtrait donc plus naturel que d'embrasser la philosophie qui s'est développée chez les peuples modernes, sous le nom de philosophie moderne par opposition à la dénomination précédente. Sans doute, ce serait une qualification qui, relativement, par opposition à la philosophie ancienne, indiquerait la philosophie postérieure; mais elle ne serait pas puisée dans la nature même de l'objet. Néanmoins, nous y eussions acquiescé, si elle n'eût pas menacé de diviser, de briser l'harmonie de notre histoire tout entière: car on remarque, au premier abord, que la philosophie chez les peuples modernes, la philosophie scholastique proprement dite, est entièrement liée dans ses premiers commencements à la philosophie des chrétiens chez les peuples anciens, et que cette philosophie des chrétiens s'éloigne à une grande distance des résultats de la philosophie païenne, quoiqu'elle éclose, qu'elle éclate en même temps que ces résultats suprêmes. Conséquemment, si nous voulons maintenir une juste harmonie dans notre histoire, nous ne devons pas traiter la philosophie des peuples modernes en soi et comme un tout. Nous sommes obligé d'y rattacher une partie de la philosophie de l'antiquité, à savoir, la partie qui relève du christianisme; mais le tout qui s'est formé de cette manière ne peut plus logiquement être compris sous le nom de philosophie moderne.

On n'a pas omis de rechercher, et dès lors on n'a pas manqué d'apercevoir quelle influence significative le christianisme a exercée sur l'histoire de la philosophie; mais, en général, on n'a pas suffisamment approfondi cette influence, si, avant qu'on l'ait sondée, on ne l'a pas déterminée avec justesse. Sachons-le: on ne la

pénètre pas assez intimement, du moment qu'on la restreint aux premières époques de l'histoire de la philosophie après la naissance du Christ, à la philosophie qui régna pendant le temps des Pères de l'Église et des Scholastiques. Cette influence présente encore une autre phase, puisque, particulièrement après la Réformation ecclésiastique, et même un peu auparavant, la marche de la philosophie prit une autre direction, et essaya tantôt de se rattacher encore à la philosophie ancienne, tantôt même de découvrir des chemins nouveaux qui n'eussent rien ou presque rien de commun avec le développement philosophique de la doctrine chrétienne. Mais on n'aurait point dû se laisser éblouir au point de ne pas apercevoir la liaison intime qui existe entre la première époque de la philosophie moderne et l'époque subséquente, d'autant plus qu'on ne saurait nier que la première culture philosophique des peuples modernes a nécessairement influé sur le caractère de la philosophie postérieure. Si nous admettons que les premières doctrines philosophiques des peuples modernes aient été déterminées dans leur essence par le christianisme, les doctrines qui vinrent après ont reçu également de leur rapport avec le christianisme leur caractère spécifique. Si l'action du christianisme sur les premiers systèmes des peuples modernes eût été simplement extérieure, et si leurs doctrines n'eussent porté que sur des choses accessoires, il en eût été tout autrement. La philosophie peut impunément rejeter plus tard des points secondaires, et en effacer toute trace dans son développement ultérieur; mais ce dont elle s'est emparée une fois avec une puissance vraiment et profondément formatrice, continue à se développer en elle sous toutes les formes. C'est là le second point sur lequel nous porterons notre attention; c'est le véritable nœud de l'er-

reur où sont tombés plusieurs de ceux qui ont constaté l'influence du christianisme sur la philosophie, mais ont déterminé faussement la nature de cette influence, puisqu'ils ne l'ont rapportée qu'à des objets pour ainsi dire extérieurs, et non à l'essence des doctrines philosophiques.

Partant d'un point de vue faux, que nous devons combattre ici, on a dit et répété que la philosophie des Pères et la scholastique s'étaient formées au service des doctrines de l'Église (1). Si l'on entend par là que, pendant les quatorze premiers siècles, les hommes appelés philosophes ont essayé d'établir solidement un système de doctrines, un enchaînement de propositions philosophiques, sans se permettre une investigation véritablement libre, laquelle est nécessaire pour la découverte de la vérité, alors il faut affirmer qu'en ces temps n'a pas régné une philosophie, mais une sophistique. Quiconque connaît les écrits des Pères et ceux des Scholastiques ne soutiendra pas une semblable opinion (2). Mais, prenons cette opinion dans un sens mitigé, et supposons qu'elle prétendît simplement que les Pères et les Scholastiques ont appliqué leur pensée uniquement à la doctrine de l'Église, et qu'ils ont dirigé toutes leurs recherches vers l'éclaircissement de cette doctrine; on est contraint alors de soutenir que la philosophie fut par le fait même bannie

(1) Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. VII, p. 87; t. VIII, p. 28 et suivantes, note. Si Tiedemann, *Esprit de la philosophie spéculative*, t. IV, p. 335, tient compte, en surplus, de l'autorité d'Aristote chez les Scholastiques, le point de vue que nous combattons ici n'en domine pas moins dans son ouvrage.

(2) Tennemann lui-même trouve une pareille affirmation trop rigoureuse, trop absolue. *Histoire de la philosophie*, t. VIII, p. 29, note.

de ces temps ; car l'essence de la pensée philosophique est la libre investigation ; là où la pensée est dans un état de domesticité, soit involontairement, soit de parti pris, là ne peut se trouver une philosophie. Qui philosophe doit savoir que la connaissance qu'il cherche, lors même qu'elle serait encore utile à une autre fin, a sa valeur en elle-même. Par conséquent, une philosophie au service de la croyance ecclésiastique est une contradiction dans les termes.

Les hommes qui soutiennent la précédente affirmation et qui parlent néanmoins d'une philosophie des Pères et d'une philosophie scholastique, n'en ont donc pas justement apprécié le sens. Leur opinion, qui est fort répandue, repose foncièrement sur ce que l'influence des doctrines de l'Église sur la philosophie a essentiellement limité, restreint celle-ci, et l'a retenue dans sa dépendance, lui laissant sous ce joug la liberté d'investigation. En un mot, ils considèrent l'influence exercée sur la philosophie par le christianisme, ou plutôt par les doctrines de l'Église, comme une influence qui a été particulièrement préjudiciable à la philosophie.

On ne peut pas nier qu'il y ait du vrai dans ce point de vue. Pendant les quatorze siècles que remplissent les Pères de l'Église et les Scholastiques, les progrès de la philosophie n'ont été ni très rapides ni très brillants ; c'est pendant cette époque que la philosophie ancienne dépérit de plus en plus ; que les hommes qui se nomment philosophes chrétiens, ou que nous devons tenir pour tels, se montrent généralement défavorables, hostiles même à la culture de la philosophie, et que ce qui prend la place de la philosophie ancienne se limite, surtout chez les Pères, dans un cercle d'investigations très restreint qui se rattache intimement à la doctrine de l'Église, mais s'é-

loigne presque absolument de toute recherche sur les objets temporels. Or cette décadence de la philosophie, en général, ce resserrement de l'horizon spirituel, cet enchaînement systématique à la doctrine de l'Église, cet emprisonnement de l'investigation, ne faut-il pas l'attribuer à l'influence du christianisme, à la formule de la croyance chrétienne?

Si nous nous livrons à un examen scrupuleux de cette question, nous ne pourrons pas imputer toute la faute au christianisme; car nous remarquerons que la philosophie chrétienne commença au milieu de circonstances qui n'étaient point favorables à son développement, et que le christianisme n'avait nullement amenées. La philosophie qui s'était développée chez les peuples anciens, était, chez ces peuples vieillis, en pleine décadence lorsque le christianisme éclata. Où sont les philosophes significatifs, puissants pendant le premier et le second siècle après le Christ? La physique, pour nommer une branche de la science, était alors entièrement négligée, ainsi que les recherches sur les principes fondamentaux de la connaissance. L'influence du génie romain entretenait toujours un certain intérêt pour les recherches morales, mais seulement en tant qu'elles concernaient la vie privée; d'ailleurs, ce même génie entraînait la philosophie à un éclectisme pâle et languissant, qui ne pouvait nourrir qu'un scepticisme sans raison. D'un autre côté, les doctrines orientales apparaissaient pour raviver les questions qui se trouvent dans la direction transcendante, mais aussi pour briser la forme sévère de l'investigation scientifique. Au troisième siècle, s'élançant dans les plus hautes régions spirituelles, la philosophie néoplatonicienne prétendit élever encore l'ancienne puissance de la pensée philosophique. Cette tendance et d'autres analogues furent évidemment suscitées par le christianisme, et les recherches

des Pères de l'Église pouvaient se placer en regard de celles des néoplatoniciens sans craindre de perdre à la comparaison. A l'époque où parut le néoplatonisme, pour ne pas dire sous son influence, les recherches philosophiques sur la vie morale furent abandonnées, ensevelies. Nous ne pouvons le méconnaître: nous avons affaire en ces temps à des peuples dont la force productive décline et meurt; et quand même le christianisme n'eût pas éclaté, ils n'étaient guère capables d'enfanter en philosophie que ce qui a coutume de naître d'une faible réminiscence des temps passés.

Lorsque les peuples modernes eurent remplacé les peuples anciens sur le théâtre de l'histoire, pouvait-on s'attendre à ce que la philosophie accomplît aussitôt de grands progrès? Nous convenons que, jeunes et libres comme ils étaient, les peuples modernes possédaient un esprit ardent pour la réflexion scientifique elle-même; mais ce zèle ne pouvait avoir chez eux une longue vie: presque toutes les conditions de durée lui manquaient. Une des révolutions les plus remarquables et les plus puissantes dans l'histoire les avait portés à la suprématie dans les plus belles contrées de l'Europe; mais des ennemis les environnaient toujours, ils étaient désunis entre eux, et tourmentés d'un continuel désir de mouvements nouveaux; leur caractère belliqueux s'était exaspéré extraordinairement au milieu des violences qui accompagnent le combat, la conquête et le repos défiant; ils s'étaient mêlés en partie avec les anciens habitants des pays qu'ils avaient subjugués; les populations mélangées devaient peu à peu se fondre l'une dans l'autre. Pour que les nationalités modernes, qui avaient émergé tout-à-coup, pussent entrer dans le mouvement de l'ancienne civilisation européenne, fussent en état de recueillir en quelque sorte la succession des anciens

peuples, et pussent continuer l'histoire, il leur fallait avant tout s'approprier successivement ce qui avait été créé par leurs prédécesseurs : tâche qui ne fut naturellement remplie d'abord qu'à grand'peine. On n'eut donc pas longtemps à penser au développement de la philosophie. On doit savoir gré au christianisme, non seulement d'avoir fourni à cette époque un pont entre le passé et le présent, outre la religion qu'il apportait, mais encore d'avoir conservé quelques germes de l'ancienne culture scientifique, et d'avoir gardé pour les temps ultérieurs une excitation aux pensées philosophiques. Sans doute le christianisme pénétra chez les peuples modernes comme un élément étranger, une importation étrangère, et il causa naturellement chez eux une scission qui éclata dans une opposition violente entre le clerc et le laïque, entre les aspirations spirituelles et les tendances temporelles ; mais cette division était inévitable du moment que les peuples modernes devaient recueillir les fruits de l'ancienne civilisation. Il ne pouvait exister qu'une philosophie exclusive, qui s'appliquât particulièrement aux intérêts les plus prochains de l'Église chrétienne, qui éclairât une seule partie de la vie rationnelle, la vie religieuse, et répandît de là une faible lumière sur le reste des choses. Cependant une autre philosophie n'était-elle point possible dans un temps qui, agité des mouvements les plus contraires, manquait du repos indispensable aux recherches scientifiques ? et, ne se trouvant point dans la vie retirée des cloîtres, n'existait-elle pas ailleurs ? Certainement la philosophie scholastique, qui apparut en ces circonstances, mérite nos respects et notre reconnaissance, bien que, comme procède tout ce qui est exclusif, elle ait agi plus tard avec une autorité tyrannique contre les connaissances scientifiques qui commençaient à s'étendre et à s'ouvrir une voie nouvelle. La religion chré-

tienne prépara du moins à la science, pendant les orages du moyen-âge, une petite place qui inspirait la paix et la sécurité; mais elle ne pouvait être achetée que par le renoncement à des aspirations qui ont aussi leur valeur pour la raison humaine.

C'est un fait que pendant le moyen-âge, loin d'être étouffée, la philosophie fut plutôt encouragée et favorisée par la doctrine ecclésiastique. On n'est pas aussi certain des bons rapports de la philosophie avec la doctrine de l'Église à l'époque des Pères; car il est incontestable que le respect du dogme entraîna trop exclusivement les recherches philosophiques dans une seule direction, et il est pénible d'avoir à montrer qu'un libre regard ne pouvait pas alors être jeté sur toutes les ressources dont la philosophie disposait encore. Cependant, si l'on examine plus attentivement le mouvement qui eut lieu à cette époque, on ne peut pas hésiter longtemps à reconnaître que la foi chrétienne exerça sur la philosophie une influence plus profitable que nuisible. D'abord il faut se rappeler que le fond de la nouvelle doctrine religieuse n'était pas, comme il a été remarqué précédemment, très fermement établi; on jouissait donc d'une grande liberté d'opinions philosophiques dans la prise de connaissance de la foi chrétienne, et le développement de ces opinions conduisit peu à peu à consacrer une doctrine déterminée comme règle de la foi. Arrivée à ce point, la doctrine de l'Église entrava effectivement la liberté de la pensée philosophique, s'autorisant de ce motif qu'elle voulait consolider la communauté de l'Église chrétienne. On remarque seulement jusque là une certaine anxiété qui excite à se soulever contre le paganisme, sous la bannière de quelques vagues formules. Et cette anxiété s'explique facilement par les circonstances. Partant de la

connaissance empirique de la vie interne, les premiers chrétiens avaient renoncé, les uns au judaïsme, les autres au paganisme, et ils voulaient ensuite donner à leur conviction une expression scientifique; mais ils rencontraient dans l'accomplissement de cette tâche d'immenses difficultés. Les formes que la science avait prises jusqu'alors chez les Juifs et les païens pouvaient leur être de quelque secours, mais ils ne pouvaient cependant les adopter qu'avec une grande défiance; car elles se rattachaient trop étroitement aux pensées païennes et judaïques, aux convictions religieuses qui avaient précédé le christianisme. Que l'on se souvienne seulement que la philosophie fut accusée (et avec raison) d'avoir été la mère des hérésies; ce n'était pas assurément la philosophie véritable, mais celle qui était mélangée de préjugés; or on ne rencontrait que ces philosophies mixtes dans le temps où le christianisme avait à surmonter les préjugés des anciens peuples. Pour formuler scientifiquement une conviction dans le sens du christianisme, il fallait donc se placer sur le terrain des philosophèmes anciens; et aussitôt commençait une lutte de science que la philosophie inexpérimentée des chrétiens était encore incapable de soutenir. La philosophie ancienne n'avait plus alors la force de la jeunesse, mais elle était en état d'opposer une vigoureuse résistance. Elle avait propagé un système complet d'idées, qu'elle faisait valoir dans toutes les recherches scientifiques, et qu'elle jetait, comme un réseau parfaitement noué, sur tous les objets d'investigation. En se prenant à un tel adversaire, la philosophie chrétienne devait bientôt sentir sa faiblesse. Elle, qui était si peu formée scientifiquement, allait combattre un système dans lequel, une idée une fois en jeu, toutes les autres se soulevaient aussitôt. Il fut heureux pour elle, heureux pour sa jeunesse candide et

audacieuse, qu'elle n'eût pas remarqué sur-le-champ quelle laborieuse bataille elle engageait en se commettant avec la philosophie grecque. D'abord elle jugea nécessaire d'opérer dans cette philosophie quelques changements, en acceptant d'ailleurs les idées ; mais elle avança toujours insensiblement, et elle se convainquit qu'elle ne pouvait acquiescer à aucun système grec, et qu'il lui fallait transformer presque toutes les notions de la philosophie ancienne pour les approprier au sens chrétien. En ces temps que l'esprit scientifique sommeillait, elle ne pouvait que prendre courage : car, profondément versée dans la connaissance expérimentale de sa vie interne, elle puisait une ferme conviction dans cette connaissance, et nous ne pouvons certes pas nous attendre à ce qu'elle fût pleinement satisfaite de la solution du problème de sa constitution scientifique. Quoi qu'il en soit, c'est nécessairement en s'appuyant sur ses sentiments intimes, sur le témoignage de l'esprit dominant dans l'Église, que, novice dans les recherches philosophiques, incertaine encore de ses conséquences, elle put se maintenir contre les systèmes tout formés de la philosophie grecque. Elle chercha aussi dans la formule de la foi, comme dans une effluve de l'esprit chrétien, une règle pour apprécier sa propre justesse. Sa faiblesse lui était connue, et elle craignait conséquemment de se tromper ; mais elle ne démentait point pour cela son caractère de philosophie, car s'il n'est pas permis à la philosophie de puiser ses données, ses principes dans une connaissance expérimentale ou dans une doctrine étrangère à la philosophie, il lui fut cependant toujours loisible de comparer ses données avec l'expérience et avec d'autres doctrines, et de constater, dans les points de ressemblance qu'elles lui offrent, des progrès si faibles qu'ils soient.

En résumé, nous devons le reconnaître, la foi de l'Église chrétienne n'entrava point réellement la philosophie; elle ne la réduisit pas à une pure domesticité; mais elle la guida plutôt, augmenta son domaine, fut pour elle un appui et une précieuse conseillère; enfin la foi apprit à la philosophie à se retrouver dans les enseignements chrétiens. Nous ne prétendons pas que ce bon accord entre la foi et la philosophie soit demeuré constant; que la première n'ait pas usurpé sur celle-ci un pouvoir qui dut être préjudiciable à la philosophie immédiatement, mais, au fond, à toutes deux; nous ne pouvons pas, d'ailleurs, nous attendre à cette perpétuelle harmonie en voyant la fragilité des choses humaines; mais les mésintelligences qui éclatèrent pendant les premiers siècles chrétiens entre la foi et la pensée philosophique, ne peuvent pas servir à caractériser le rapport de l'une avec l'autre en général et essentiellement. On a cru remarquer que le maître, comme cela s'est souvent vu, avait été un tyran. Pour nous, nous ne doutons pas que la religion chrétienne, en dissuadant, en guérissant des préjugés et du désespoir des anciennes religions, n'ait imprimé à la philosophie elle-même une puissante impulsion, ne l'ait pénétrée jusqu'au cœur, et n'ait préparé la réflexion à l'importante solution des problèmes les plus élevés.

Repoussant donc les accusations qui ont été portées avec partialité contre le christianisme et contre son influence sur la philosophie, nous soutenons au contraire que non seulement la religion chrétienne n'a pas exercé sur la philosophie une action négative, mais qu'elle lui a donné plutôt un élan nouveau, en lui proposant de nouveaux problèmes et en exigeant d'elle une investigation nouvelle et plus profonde. De même que le christianisme éveillait en général une nouvelle vie dans l'hu-

manité, qui se promettait la victoire sur toutes les maladies, sur toutes les faiblesses de la vie antérieure, sur les obstacles puissants de la nature, sur les hésitations de la volonté; de même cette vie nouvelle devait se répandre dans toutes les branches de l'activité humaine, et elle ne pouvait manquer d'avoir les conséquences les plus importantes pour la philosophie devant laquelle s'ouvraient de tous côtés des horizons aussi spacieux que la nouvelle vie spirituelle était étendue. Naturellement la philosophie s'engagea dans une direction qui aboutissait surtout à la vie religieuse, et nous avouons que sous ce rapport elle représentait un point partiel; mais sans point partiel il ne se formerait, pour ainsi parler, aucun pôle dans la vie humaine. Au milieu des circonstances défavorables, des obstacles qui s'opposèrent dans les premiers siècles à un développement puissant de la philosophie, elle ne put vaincre de sa position isolée que très difficilement; mais l'impulsion que le christianisme avait donnée à l'esprit humain promettait les transformations même les plus diverses, les plus radicales, et l'on pouvait s'attendre à ce que des circonstances différentes se présenteraient également qui garantiraient à la philosophie un développement plus large, plus complet. Les doutes qui se sont élevés au sujet de l'influence salutaire exercée par l'esprit du christianisme sur le développement de la philosophie, ne peuvent donc provenir que de ce que cette influence ne s'est pas tout d'abord répandue de tous côtés.

Si l'on voit comment nous concevons la philosophie chrétienne, personne ne se méprendra sur notre pensée, en remarquant que nous avons introduit dans l'histoire de cette philosophie plusieurs éléments qui ne peuvent être considérés comme chrétiens ou comme dignes du sentiment chrétien. Il faut, au contraire, nous attendre à

rencontrer des éléments de ce genre dans les premiers temps du christianisme où le chrétien n'était pas encore partout séparé de ce qui n'était pas chrétien, comme on en rencontre dans les temps postérieurs et même jusque dans notre époque où la vie chrétienne se développe dans un combat incessant avec la vie qui en est différente, où souvent les partis se mêlent et se distinguent l'un de l'autre difficilement. L'histoire de l'Église chrétienne, à laquelle personne ne refusera ce nom, n'a pas laissé d'annexer à son domaine beaucoup d'éléments qui n'étaient pas empreints du sentiment chrétien. Suivant cet exemple, nous ne nous interdirons pas non plus de donner une place dans notre histoire à une succession de libres penseurs qui n'ont point porté le nom de chrétiens ou qui même ne le méritaient pas. Nous appelons notre philosophie « une philosophie chrétienne » par l'unique raison que la suite des développements qu'elle embrasse dérive essentiellement des mouvements historiques que la diffusion de l'esprit chrétien a soulevés dans l'humanité.

Cependant nous ne comprenons pas dans cette histoire tous les développements que la philosophie a pris depuis la publication de la doctrine chrétienne. Comme nous l'avons déjà remarqué précédemment, l'action du christianisme aboutit d'abord à une division. Ceux qui n'étaient pas chrétiens se séparèrent de ceux qui l'étaient, et se distinguèrent les uns des autres par des oppositions profondes ; les premiers continuèrent toujours de cultiver la philosophie selon l'esprit antique, mais leurs productions furent sans couleur. Ces développements sont comme des flèches qui, épuisées dans leur vol, sont ramenées au point d'où elles ont pris leur élan et leur direction. Mais à côté de ces fruits tardifs de l'ancienne philosophie se formait

dans le même temps la philosophie chrétienne; et il existait ainsi ensemble deux sortes de développements scientifiques qui n'avaient l'un avec l'autre presque rien de commun, qui partaient de points de vue différents, de suppositions différentes, qui tendaient à des buts différents, qui n'étaient unis que par la simultanéité, la coexistence dans un temps nécessairement inachevé, incomplet, puisque l'élément nouveau s'y formait tandis que l'élément ancien n'était pas encore entièrement détruit. Il serait donc tout-à-fait illogique de séparer de la philosophie ancienne la philosophie qui se continua encore en ce temps selon l'esprit des peuples anciens et sous l'action de l'ancienne philosophie; de même on ne peut raisonnablement annexer à la philosophie ancienne la philosophie qui commença à se développer selon l'esprit du christianisme et qui s'est continuée chez les Scholastiques dans un sens tout-à-fait analogue. On séparerait cette philosophie de la Scholastique, parce que cette philosophie a surgi dans le même temps que des rejetons tardifs de la philosophie ancienne; cela ne se peut. En suivant cette classification, on ne présenterait toujours qu'un enchaînement chronologique des événements, et on traiterait l'histoire selon une méthode extrêmement grossière que nous contraint de repousser notre vif désir de comprendre la signification de la réalité.

Si nous jetons encore un regard sur le rapport de la philosophie chrétienne avec la philosophie ancienne, nous trouvons que le caractère de la différence qui existe entre celle-ci et la première est un caractère négatif. La philosophie chrétienne est une philosophie qui, partant du point de vue de la religion véritable, tire son développement d'elle-même; la philosophie ancienne, au contraire, est une philosophie limitée par

les préjugés qu'ont nourris les anciennes religions. On pourrait nous demander pourquoi, sans ménagement, sans appréhension, en considérant d'ailleurs ses éléments principaux, nous n'appelons pas du nom de philosophie ancienne la philosophie païenne. Cette désignation pourrait paraître, en effet, plus conséquente que celle dont nous nous servons. Mais il faut réfléchir que la religion chrétienne soutient dans le fait un tout autre rapport avec la philosophie que la religion païenne. L'une, pénétrant dans les profondeurs les plus secrètes de l'âme humaine, soulevant des questions sur les mystères les plus cachés du rapport entre Dieu et le monde, avec quelle puissance, avec quelle énergie enthousiaste devait-elle exciter la réflexion philosophique! Au contraire, la religion païenne n'a presque exercé sur la philosophie qu'une influence négative. Dès le commencement la philosophie s'efforça de s'élever au-dessus des préjugés de la religion populaire, et, quoiqu'elle n'y ait pas réussi en tout, nous la voyons s'engager presque continuellement dans un combat tantôt public, tantôt indirect, contre le polythéisme. La philosophie ancienne est donc un produit des temps où la religion de l'antiquité commença à s'écrouler, tandis que la philosophie chrétienne a éclaté en même temps que la foi chrétienne s'élevait. Nous ne pouvons donc pas, à la prendre dans son essence, considérer la philosophie ancienne comme procédant du paganisme, puisqu'elle surgit du moment où le développement de la pensée scientifique ne permit plus de se contenter des représentations populaires touchant la pluralité souveraine des dieux, et où les esprits réfléchis cherchèrent dans la philosophie une satisfaction que la religion ne voulait pas offrir. Ainsi, la philosophie ancienne fut plutôt une préparation au christianisme qu'une confirmation de la religion païenne.

Si nous admettons pleinement cette différence négative entre la philosophie ancienne et la philosophie chrétienne, c'est qu'elle est une conséquence nécessaire de ce que nous considérons légitimement la philosophie ancienne comme une préparation à la philosophie chrétienne, et celle-ci comme l'accomplissement de la première. Les degrés inférieurs dans le développement rationnel soutiennent toujours et simplement un rapport négatif avec les degrés supérieurs. Rappelons-nous que ni la lutte dans laquelle le christianisme vainquit les religions antiques et où la philosophie chrétienne triompha de l'ancienne philosophie, ni les voies enchevêtrées, mal frayées à cette époque de l'histoire, ne permirent en général à la pensée nouvelle et ardente d'apprécier, d'estimer l'ancienne civilisation et, conséquemment, la philosophie ancienne selon toute sa valeur et toute son étendue. Dans ces rudes batailles où l'humanité conquit un avancement, fit un progrès, ce qui paraissait gagné était perdu en grande partie, ou du moins la jouissance en était ajournée pendant longtemps, afin d'être un jour plus sûre et plus complète. Les forces des partis se rafraîchissent difficilement dans la lutte; ils nourrissent des passions d'autant plus profondes que l'objet du combat est plus considérable; l'épuisement suit toujours la fermentation des temps de trève, et une joie fort mêlée accompagne la victoire. Nous ne pouvons pas nous attendre à autre chose dans les grandes époques qu'a traversées l'humanité. Lorsque le christianisme eut vaincu d'abord les peuples anciens, puis les peuples nouveaux, qui, de leur côté, avaient également triomphé des premiers, que de fleurs de l'antique civilisation furent brisées! La philosophie dut aussi partager les pertes qu'avait faites toute la vie humaine; car la philosophie chrétienne qui s'était élevée contre l'an-

cienne philosophie avait (nous ne voulons pas le nier) pris une direction partielle, exclusive, et, dans les derniers combats, d'une part, son caractère s'était aigri, de l'autre, elle était devenue oublieuse. Il en est des périodes du développement de l'humanité comme de celles du développement de l'individu. C'est un progrès long et pénible à accomplir, lorsque, entrant dans une période nouvelle de sa vie, il faut adjoindre à ses aspirations nouvelles tout ce que l'on a acquis précédemment; ce travail est surtout difficile si, par suite de la nouvelle direction de son activité, on a dû rester pendant longtemps éloigné de ce qui occupait auparavant; on n'a pas seulement à transformer les résultats de son passé, et à les traduire dans le sens de sa vie présente, mais encore à surmonter la peine et quelquefois le dégoût qui sont inséparables de la continuation d'un travail longtemps interrompu; il faut ressaisir les fils qu'on a laissés tomber, et l'on ne peut plus retrouver cette harmonie qui entretenait le zèle, et moins encore les fins que l'on avait d'abord conçues. Si nous nous jugeons scrupuleusement, nous oserons difficilement soutenir que notre philosophie moderne a ressaisi et su tisser les fils que la philosophie ancienne nous a abandonnés. C'est à grand'peine que nous les cherchons. En général, combien d'éléments de la civilisation ancienne se sont perdus et n'ont pas encore été retrouvés! Que l'on songe seulement aux formes parfaites de l'art antique! Il faut en dire autant de l'antique philosophie, dont nous ne pouvons avoir la signification entière qu'autant que nous sommes en état de pénétrer au cœur même de la vie de l'antiquité. Nous sommes forcé de faire cet aveu, malgré même la conviction où nous sommes que notre philosophie chrétienne part, en résumé, d'un point de vue bien supérieur à celui où s'était placée la philosophie ancienne;

car nous reconnaissons pleinement que la philosophie n'a pas encore atteint son but; bien plus, nous considérons la fin qu'elle poursuit comme trop élevée pour admettre que nous nous en soyons déjà approchés de très près.

En présentant les principes qui justifient notre désignation de philosophie chrétienne, nous n'avons pu naturellement qu'effleurer en général le cours de cette philosophie; nous apprendrons les détails dans cette histoire. L'autorité de nos principes découle essentiellement d'un point de vue universel qui embrasse l'histoire moderne; mais en réfléchissant à notre Histoire de la philosophie chrétienne, nous ne pouvons pas nous dissimuler qu'elle dérive d'un point de vue limité. Nous considérons le christianisme comme le foyer historique en général, comme la force vive qui, depuis l'avénement du Christ, a déterminé les événements les plus considérables de l'histoire. Si nous portons nos regards sur l'étendue que l'esprit chrétien a parcouru jusqu'ici, notre point de vue doit être considéré comme insensé, car le christianisme n'a jeté de racines fixes et assurées que dans la moindre portion de l'humanité, et encore dans cette portion il n'a pas embrassé également toutes les faces de la vie humaine. Mais si nous tenons à connaître le vrai sens de l'histoire, nous ne nous laisserons pas aveugler par l'étendue sensible, par la grandeur matérielle des phénomènes. Nous devons nous efforcer de découvrir le plus important à travers ce qui importe moins, l'essentiel dans ce qui est contingent. Nous ne pouvons donc faire autrement, au milieu des peuples européens, de chercher les points historiques capitaux, décisifs. Nous appartenons nous-mêmes à ces peuples, et nous ne pouvons pas nous séparer de leur point de vue; mais on élèvera peut-être ce doute, on se demandera si

nous n'avons pas été entraîné, séduit au point de vue où nous nous plaçons par la direction limitée de notre esprit, par notre partialité envers nous-même. Ce doute porte sur la tendance nécessaire de notre pensée, et nous ne pouvons presque rien y opposer ; mais il n'y a pas non plus beaucoup de raisons à donner pour le repousser, car il n'est certes pas élevé sérieusement. On le combat beaucoup mieux par lui-même. Il est certain que comprendre ce doute, même un seul instant, c'est prouver une liberté d'esprit qui excède la mesure spirituelle des autres peuples, à moins que, dans la limitation de leur point de vue, ces peuples ne fassent pas le plus léger doute qu'ils possèdent en eux la vie la plus parfaite et le germe de l'humanité. Notre doute provient uniquement de ce que nous avons en histoire des vues qui nous permettent d'entrer dans la manière de voir des autres peuples, de nous considérer nous-mêmes à notre tour d'après cette manière de voir qui nous est étrangère; de ce que nous avons l'esprit de l'histoire du monde; et de ce que cet esprit présuppose également dans les peuples qui l'ont développé une haute signification historique. Celui que ces considérations ne satisferaient pas n'aurait jamais comparé les travaux des peuples européens avec ce que les autres peuples ont accompli. Trouve-t-on rien qui puisse être mis en parallèle avec la puissance de volonté et de génie que l'Europe déploya pour mettre en relation toutes les parties du monde, pour explorer tous les coins de la terre, pour peupler tous les rivages, pour dominer sur toutes les mers ? Mais nous ne voulons point exalter ce que tout le monde connaît. Les peuples européens qui se sentent unis par le lien puissant de la communauté de civilisation ont pendant long-temps conduit l'histoire que nous remar-

quons dans un progrès vivant, ou plutôt dont nous connaissons un progrès vivant. C'est sur eux que nous devons particulièrement diriger notre attention, si nous voulons comprendre le sens de l'histoire. Or ces peuples sont des peuples chrétiens, leurs États sont des États chrétiens. Eux-mêmes s'appellent de ce nom. Se connaissent-ils si peu qu'ils puissent se faire illusion à eux-mêmes ? Un regard jeté sur leur histoire, et sur le principe même qui en est le fondement, peut nous convaincre du contraire. Dans le vrai, c'est depuis la naissance du Christ que les divisions essentielles ont été faites dans l'histoire, que des points directeurs y ont été posés par la religion chrétienne; du moins ces divisions et ces points de repaire soutiennent le plus intime rapport avec le christianisme. La transition des anciens peuples à la religion chrétienne, transition qui se trouve en si parfaite harmonie avec la dissolution de leur unité individuelle, de leur nationalité; la translation de leur empire de Rome à Constantinople; la culture spirituelle et morale des peuples nouveaux; la fusion de la race germanique avec la race romane par l'intermédiaire du christianisme; l'élévation et la chute du pouvoir hiérarchique; et les croisades au moyen-âge; et le schisme de l'Église en sectes; et la Réformation ecclésiastique avec toutes les impulsions qui en résultèrent: tous ces événements ont puissamment animé la vie des peuples européens dans ses principes les plus profonds, et ont eu avec la religion chrétienne, qui s'y reflète purement ou mélangée, les rapports les plus directs: personne ne l'ignore. Nous ne parlerons pas de faits historiques plus modernes : nul n'est encore en état d'apprécier les germes renfermés dans ce qui s'est passé il y a cinquante ans, et d'en juger les suites pour toute l'humanité. Mais

certainement on n'aurait qu'à tourner ses regards et ses espérances vers les époques les plus modernes, si l'on venait à méconnaître, à nier que la série de siècles qui a fondé nos nationalités, leur a imprimé en même temps un caractère chrétien.

Ainsi, répétons-le encore, nous avouons que le point de vue où nous nous plaçons pour considérer la philosophie depuis la naissance du Christ est un point de vue restreint, partiel; mais ce point de vue est celui des peuples européens modernes, celui de la culture scientifique moderne. Qui s'élève au-dessus de ce point de vue s'en réjouisse.

Au milieu du mouvement de l'histoire moderne, comment la philosophie ne se serait-elle pas empreinte aussi du caractère chrétien? Sans doute, nous ne soutenons pas que tous les éléments de la civilisation moderne se soient développés sous l'influence du christianisme, du moins sous son influence immédiate. Il y a beaucoup de branches, même parmi les sciences, qui soutiennent peu ou point de rapports avec la religion; ce sont presque ces mêmes branches qui ne portent non plus aucune couleur nationale. Mais la philosophie n'est pas de ce nombre: elle a toujours été dans la plus étroite harmonie avec la religion, avec la pensée tout entière des peuples; elle est en général le miroir du caractère des nations qui se sont développées. Elle n'aspire à rien plus qu'à saisir, à enfermer la pensée humaine dans une expression scientifique universelle. Cette pensée s'est formée chez les nations modernes de l'Europe par le christianisme, et la philosophie a subi la même action. Nous ne nous laissons point décevoir par la présence d'un grand nombre d'éléments antichrétiens dans le cours de la philosophie moderne; autant vaudrait cesser d'appeler chrétiens les peuples et les

États modernes, parce que nous pourrions montrer dans leur histoire et dans leur constitution actuelle une foule de principes en désaccord avec le christianisme.

CHAPITRE II.

Coup d'œil général et division.

Naturellement, en face d'un mouvement historique qui continue de se développer dans le présent et qui promet de poursuivre encore son cours dans l'avenir, l'historien est beaucoup plus embarrassé qu'en présence d'une série d'événements terminée, close en quelque façon. Ignorant le résultat auquel le mouvement contemporain doit aboutir, l'historien ne peut pas puiser au sein même de l'histoire le jugement sans lequel une exposition n'a aucun caractère; il faut qu'il institue la critique des faits. Les aperçus généraux qui lui permettraient de saisir les rapports des parties entre elles, n'embrassent pas toute la succession des événements; il est obligé de la compléter dans son esprit. Il doit non seulement jeter un coup d'œil en arrière sur le passé, mais encore un regard prophétique, intuitif sur l'avenir, pour montrer le rapport des éléments divers et établir une division selon la nature de l'objet. Telle est la position dans laquelle nous nous trouvons, lorsque nous voulons embrasser notre problème dans son entier.

Écrire l'histoire du mouvement actuel, contemporain, a paru à plusieurs esprits chose impossible; d'autres ont allégué l'exemple des anciens qui fournissent les plus parfaits modèles pour la solution de cette question. Mais on peut leur objecter que les événements n'étaient pas aussi profonds, aussi mystérieux, et que les

exigences en matière historique n'étaient pas aussi grandes dans l'antiquité que chez nous. Le dernier point nous regarde particulièrement ; le premier concerne l'histoire politique. C'est, en effet, dans l'histoire de la philosophie qu'il faut dévoiler avec scrupule la signification des faits : une histoire ne peut exciter l'intérêt qu'autant qu'elle saisit et qu'elle expose le rapport des événements entre eux. Comment donc présenter une histoire qui ne découvre pas ce rapport? Les anciens, qui procédaient avec une autre méthode que nous pour écrire l'histoire, n'ont jamais pu, que nous sachions, rien produire de significatif dans l'histoire de la philosophie, ni même dans l'histoire des autres développements spirituels, qui imposent à l'historien des devoirs analogues. Nous ne pouvons donc décliner l'exigence historique dont nous parlons, mais aussi nous sommes forcé d'avouer qu'il est impossible de la remplir en traitant l'histoire du présent. Embarrassé, enlacé dans son évolution, nous nous reconnaissons incapable de porter un jugement impartial sur les faits contemporains ; et lors même que nous croirions en avoir la faculté, nous ne pourrions point confirmer historiquement nos assertions. Pour apprécier le passé, il y a la décision du temps. Les erreurs, les tendances trop exclusives dans la science peuvent se prolonger même pendant des siècles ; mais l'intérêt qu'elles inspirent s'évanouit à la fin, l'aveuglement qu'elles produisent se dissipe, car l'impossibilité où l'on se trouve de leur donner un développement scientifique apparaît tout-à-coup. Beaucoup de nos productions philosophiques modernes sont des essais dans telle ou telle voie d'investigation ; mais c'est le résultat qui décide d'un essai, qui distingue le vrai du faux. Telle est aussi la critique qu'exerce l'histoire. Mais il n'y a pas encore de critique applicable à l'histoire contemporaine. Les

essais sont encore confondus les uns avec les autres ; ceux-ci sont florissants, ceux-là discrédités. Souvent nous sommes déçus dans nos conjectures par l'éclat d'un résultat momentané; ce qui comporte une signification pour l'avenir, et ce qui n'acquerra aucune influence durable, tout cela gît encore pêle-mêle, indiscernable. Si l'on veut séparer et, en quelque sorte, distribuer la lumière et les ténèbres dans ce chaos, il est besoin absolument d'une autre critique que de la critique historique. Sans doute, on pourrait rechercher et disposer symétriquement ce qu'il y a de bon, d'harmonique, et ce qu'il y a de contradictoire dans un système donné; on exercerait déjà une critique historique sur les phénomènes du mouvement actuel; mais on ne porterait toujours qu'un jugement sur le particulier, l'individuel, et non sur l'ensemble; on ne porterait pas le jugement que l'historien doit chercher à porter pour signaler le rapport des systèmes entre eux, les pas qu'ils font en avant, et les pas qu'ils font en arrière. Prononcer un pareil jugement sur les productions de la philosophie depuis le moment où commença l'évolution de notre temps, cela n'est pas possible par une méthode purement historique; l'histoire de la philosophie se perdrait alors dans une connaissance et une appréciation des aspirations philosophiques contemporaines, dont le développement ne peut être considéré que comme un intermédiaire entre l'histoire et la critique philosophique. Nous ne sommes donc point résolu à écrire une histoire de la philosophie de notre temps. Les bornes de notre travail sont là où commence l'évolution la plus moderne de la philosophie, où apparaissent les partis aux prises encore aujourd'hui les uns avec les autres, se combattant, s'épurant par leur conflit.

Toutefois, nous ne pouvons éviter de parler indirec-

tement dans notre histoire du développement le plus moderne de la philosophie. Les mouvements philosophiques actuels doivent être considérés comme les résultats d'évolutions analogues antérieures, et ils nous serviront à fonder notre jugement historique. Nous ne pouvons naturellement trouver d'autre point de vue pour diriger notre histoire qu'au milieu de notre époque. Sans doute, il ne faut pas oublier que ce n'est point là le terrain le plus ferme; au contraire, comme cela arrive ordinairement en philosophie, des opinions très diverses, en général comme en particulier, sur l'histoire de la philosophie passée, contribuent encore à ébranler ce terrain. Mais, réduit à cette méthode, nous déploierons toute notre attention pour prendre dans l'époque actuelle un point de vue qui, d'un côté, nous permette d'apprécier les progrès de notre temps, et, de l'autre, nous laisse rendre justice au passé. Il n'est certes pas facile d'arriver à cette position; car, nous ne pouvons nous le dissimuler, notre civilisation s'est développée dans des luttes profondes. Rarement, dans un combat acharné contre le passé, on a pu surmonter certaines antipathies, qui, cependant, ne sauraient pénétrer dans un esprit juste, droit, non faussé. On a mieux aimé la plupart du temps condamner inconsidérément ce qui précédait que d'y rechercher avec soin les parties faibles et les éléments durables; puis, des époques subséquentes sont venues juger équitablement le passé et le relever. Ainsi, on a été longtemps enclin (et aujourd'hui encore nous entendons quelquefois des récriminations contre ce temps), on a été enclin, disons-nous, à considérer tout le moyen-âge comme une profonde barbarie, parce que, en vérité, on n'en comprenait pas les œuvres. C'est de nos jours que l'on a commencé à examiner le moyen-âge en général, et la philosophie scholastique particulié-

rement, sous un jour plus favorable qu'on ne pouvait s'y attendre après une époque qui s'était efforcée de bannir cette philosophie de nos écoles; bien plus, des voix se sont élevées qui professaient pour le moyen-âge un culte spécial. Mais il s'en faut beaucoup que cela ait toujours été le résultat d'une connaissance exacte des siècles qu'on exaltait. Souvent, au contraire, on reconnait que ce fut la conséquence d'une nouvelle antipathie, d'une partialité nouvelle. Cette mobilité de jugement s'appliqua aussi à la philosophie avec un élan nouveau qui se manifesta surtout en Allemagne à l'apparition de Kant. Mais cet élan a-t-il été conduit à un jugement sans passion sur la philosophie antérieure? Nous avons le droit d'en douter, en entendant avec quelle chaleur le dogmatisme et plus récemment la tendance empirique et sensualiste de l'Angleterre et de la France ont été condamnés. Nous allons nous placer au point de vue de cet élan de la philosophie moderne; mais avoir toute confiance dans les jugements historiques qui en découlent nous semble très hasardeux, très périlleux.

Il convient évidemment de jeter un coup d'œil sur les événements extérieurs au milieu desquels se développa la philosophie chrétienne, et de marquer les points d'arrêt les plus importants pour la division de notre sujet. Sans nous attacher à déterminer exactement les temps, détermination dont s'occupe fort rarement l'histoire de la philosophie, nous pouvons admettre sans difficulté dans l'histoire qui s'ouvre à la naissance du Christ une première époque pendant laquelle l'empire romain est encore tout-puissant, puis l'époque du moyen-âge pendant lequel se forment des États nouveaux, et enfin les temps modernes. Si l'on veut en outre établir une division pour les temps tout-à-fait modernes, on ne le peut qu'autant qu'il est possible de procéder avec sécurité,

car notre temps ne peut point être l'objet d'une véritable histoire. Nous adopterons les mêmes divisions pour l'histoire de la philosophie chrétienne. Cette philosophie commença à se développer chez les anciens peuples, elle continua à se maintenir parmi eux longtemps après la chute de l'empire d'Occident, et ensuite les peuples européens modernes se sont placés au plus haut rang dans les mouvements de l'histoire. Nous désignerons cette première époque par le nom de philosophie des Pères de l'Église, car ils y occupent le plus de place ; ce qui ne veut pas dire que tous les philosophes qui appartiennent à cette époque doivent être comptés parmi les Pères. Un fait d'une importance particulière pour le développement entier de la philosophie moderne, c'est qu'à cette époque le christianisme a produit dans les intelligences romaines cultivées une philosophie indépendante, résultat auquel n'avait pu aboutir la participation à la civilisation grecque, car cette civilisation retint toujours la pensée philosophique des Romains dans une soumission servile. Ce résultat facilita beaucoup le passage de la philosophie de la première Époque de notre histoire à celle de la seconde. C'est dans cette seconde Époque que la philosophie prit son haut rang chez les peuples chrétiens formés de la fusion des populations romaines avec les conquérants allemands dans le Midi et l'Occident de l'Europe. Là dominait la langue latine ; elle était le véhicule scientifique de la civilisation, et toute science se rattachait à l'érudition ecclésiastique ; c'est donc aussi avec la philosophie des Pères de l'Église que cette philosophie, désignée ordinairement sous le nom de scholastique, soutint le plus intime rapport. La philosophie scholastique n'a pas seulement des racines dans celle des Pères ; elle en a jeté encore dans celle d'Aristote, qu'elle apprit à connaître par l'intermédiaire des

Arabes; nous aurons donc encore à esquisser quelques traits de la philosophie arabe en traitant cette Époque de notre histoire; mais Aristote n'a influé que sur la forme extérieure des œuvres de la scholastique qui, par le fond intime de sa pensée, se rapprochait infiniment des Pères de l'Église. La troisième Époque de l'histoire de la philosophie chrétienne commence avec cette époque que l'on a désignée par le nom de Renaissance scientifique. Cette dénomination annonce déjà qu'une lutte acharnée avait éclaté alors contre la philosophie scholastique ; elle montre aussi sous quel jour on considérait cette philosophie : on ne la regardait pas comme une science, mais comme un jeu puéril à des questions oiseuses, à des subtilités inutiles, à des formules insignifiantes. Sans doute on ne s'attend pas à ce que cette lutte soit poursuivie avec la rivalité, la même ardeur qu'au temps où elle éclata; mais l'impulsion une fois donnée dura longtemps encore, puisant sa force et son aliment dans la résistance opiniâtre de la doctrine scholastique qui s'était maintenue dans les écoles, et s'était développée si harmoniquement avec leur discipline entière, que dans plusieurs contrées elle a su se maintenir encore jusqu'à ce jour. Nous arrivons ainsi au développement de la philosophie allemande moderne, dans laquelle nous pouvons pressentir une quatrième Époque de notre histoire. Mais nous avons déjà dit par avance, au sujet de cette Époque, que nous devons considérer un jugement purement historique tenté sur elle comme une entreprise anticipée, prématurée.

Dans ce coup d'œil historique nous découvrons des divisions, des époques que nous ne saurions négliger de prendre en considération; mais nous ne connaissons pas encore le rapport de ces Époques entre elles, ni leur caractère différent. Il faut donc chercher à pénétrer fon-

cièrement l'essence des parties séparées de notre histoire, avant de nous engager dans une exposition détaillée; les circonstances extérieures, avec lesquelles la philosophie s'est rencontrée, nous révéleront déjà quelques traits du caractère propre de nos Époques, et il est d'autant plus convenable de passer en revue ces circonstances, que nous pourrons ainsi découvrir un point de vue certain pour les apprécier.

Dès que nous considérons au milieu de quelles circonstances la philosophie chrétienne s'est développée à son début, nous ne pouvons hésiter à reconnaître qu'elle avait à prendre une seule et unique direction. Le caractère de tous les peuples chez lesquels la philosophie s'est présentée, et le degré de civilisation où ils étaient parvenus, ont constamment exercé sur elle une influence marquée. Or les peuples au milieu desquels s'est développée d'abord la philosophie chrétienne avaient grandi dans la civilisation grecque et romaine, et, au temps où les Pères de l'Église commençaient à fonder dans un sentiment chrétien une doctrine chrétienne, ces peuples avaient déjà depuis longues années passé la fleur de l'âge. Comme nous l'avons déjà remarqué, ils ne comptaient plus sur le développement d'une science qui avait su pénétrer la diversité entière de leur vie; ils n'espéraient point dans une rénovation de la vie par le christianisme; au contraire, ils avaient leurs raisons pour accuser le christianisme d'attaquer les racines des anciennes nationalités, d'apporter une vie nouvelle que les Grecs, les Romains et tous les peuples de même civilisation considéraient simplement comme la renonciation à leur nationalité, et même, au commencement, à leur vie politique. La vie de ces vieux peuples était enracinée dans le passé qui avait connu leur jeunesse et leur gloire; le christianisme, au contraire, méprisait ce passé et conviait à l'avenir. Il ne pou-

vait donc point commencer par demander à ces nations anciennes l'humiliation de leur orgueil, le dédain de leur gloire, la condamnation de toute leur vie antérieure. Montrant un avenir qui n'apparaissait que fort éloigné, bien que, dans le principe, on fût porté à le croire plus rapproché qu'il n'était en effet, montrant la vie future, le christianisme dut d'abord détourner d'autant plus ses regards des biens temporels qu'ils étaient mieux administrés par ses ennemis; et de là il résulta naturellement que la science du temporel et du mondain fut méprisée souverainement par les chrétiens. Le premier problème que le christianisme avait à résoudre dans l'ordre de la science était celui de transformer, en même temps que le sentiment religieux, les idées qu'il trouvait répandues sur Dieu et les rapports de Dieu avec l'homme, puis d'établir une doctrine qui répondît aux espérances de la piété. Cette doctrine devait revêtir complétement le caractère théologique: aussi la philosophie des Pères ne présenta qu'un seul aspect. Elle s'appliqua aux choses suprasensibles, d'où dépend la vie que découvre l'intuition; elle ne resta pas absolument étrangère à la vie extérieure, car l'esprit du christianisme, qui agit puissamment sur la volonté, défend de se livrer exclusivement à la contemplation; mais elle se trouva cependant plus disposée à supporter la vie terrestre qu'à s'y mêler activement. Le caractère de la philosophie des Pères de l'Église se trouva donc ainsi déterminé nettement. Elle ne pouvait pas rencontrer une science des choses temporelles qui fût seulement, pour ainsi dire, organisée avec sécurité; la philosophie grecque et romaine, telle qu'elle existait alors, n'offrait pas davantage les garanties d'une science. Combien ces temps ont peu fait pour l'avancement des sciences expérimentales! Les choses en étaient là bien avant que le christianisme apparût et qu'il ait exercé une influence profonde

sur le développement de la science. Les vues justes sur la nature étaient entravées par la foi aux miracles, par la foi aux arts magiques, qui était répandue universellement; les chrétiens se contentaient d'interpréter cette foi autrement que les païens, et la philosophie des Pères ne put pas non plus y renoncer; car, ne résolvant point les phénomènes dans leurs éléments, ne les considérant point dans leur synthèse avec leur cause prochaine et éloignée, cette philosophie avait coutume de les rapporter immédiatement à Dieu ou à l'ennemi de Dieu. Toute physique sensée était impossible par cette méthode, et les conditions n'étaient guère meilleures pour la morale. Les chrétiens moralistes exposaient plus purement et plus solidement la notion suprasensible du souverain bien, et pouvaient en beaucoup de cas déterminer avec plus de pureté la conduite morale de l'individu que ne pouvaient le faire les philosophes anciens; mais cette même morale excluait presque absolument tout ce qui était relatif à la vie dans le temps. Ce qui devait d'abord paraître le plus important aux premiers chrétiens, c'était le sentiment religieux, par lequel l'homme se soumet à la volonté de Dieu; mais le même sentiment devait contribuer avec activité à la formation de la société humaine, à l'institution de l'Église et de l'État : tous points que les temps postérieurs se chargèrent d'expliquer. Pour le moment, les liens de la société morale étaient trop détendus, trop relâchés et trop peu conformes à l'esprit chrétien pour que les Pères tournassent les regards vers ces objets que toute philosophie féconde doit nécessairement embrasser. Il ne leur restait donc que les recherches logiques qui ne pouvaient être dirigées que vers les idées transcendantes; car les recherches sur les phénomènes sensibles et temporels étaient entourées de ténèbres à cause de la faiblesse de la doctrine morale et des connaissances en physique. On

ne peut donc s'attendre qu'à une chose, c'est que la philosophie des Pères apparaîtra tournée vers un seul but, appliquée uniquement aux questions théologiques.

Nous pouvons porter d'avance un jugement analogue sur la philosophie scholastique. Le mouvement historique a passé de l'antiquité aux peuples modernes; et cette transmission fut évidemment nécessaire, car les anciens peuples ne pouvaient trouver et assurer leur unité qu'au moyen de leurs souvenirs, qui étaient fort différents du sentiment chrétien, qui lui étaient même opposés. Le christianisme apportait à l'humanité une vie nouvelle; il devait donc chercher un sol nouveau, s'adresser à d'autres peuples qui fussent moins attachés à d'anciens souvenirs, et pussent appliquer leurs forces à la fondation, au développement d'États chrétiens. Mais comme ces peuples nouveaux tenaient leur religion des anciens peuples, la philosophie qui passa chez eux fut celle que les Pères de l'Église avaient instituée ; et, par conséquent, la philosophie scholastique s'appuya entièrement sur la philosophie des Pères. Elle aspira d'abord presque exclusivement à se l'approprier, puis à la développer, à la perfectionner. Tous les problèmes de l'une étaient aussi posés par l'autre. La philosophie d'Aristote et des Arabes, comme il a déjà été remarqué, a exercé sur la scholastique, dans ses derniers temps, une influence qui ne fut pas sans signification ; mais cette influence ne fut cependant pas puissante au point d'égaler celle des Pères et celle de la doctrine formée dans l'Église, au point de changer dans son essence le caractère de la philosophie scholastique. Durant tout le moyen-âge la tradition scientifique releva de l'Église chrétienne, et conséquemment pendant toute cette période la philosophie doit être marquée d'un caractère théologique exclusivement.

D'où il suit que nous pouvons considérer la philosophie scholastique comme la simple continuation de la philosophie des Pères, et nous devrions les réunir toutes deux dans une même section de notre histoire, si le rapport extérieur des deux périodes auxquelles appartiennent ces philosophies, et de plus leur caractère intrinsèque, ne leur assignaient à chacune une place distincte. Elles sont séparées aussi par un laps de temps assez long, pendant lequel rien d'important ne s'accomplit pour le progrès de la philosophie. C'est aussi au milieu de circonstances très différentes, chez d'autres peuples, sous une autre constitution civile et ecclésiastique, sous d'autres mœurs et d'autres habitudes de vie, que chacune se développa; malgré leur similitude, elles doivent donc porter en elles un caractère profondément différent. Un coup d'œil général peut jusqu'à certain point déterminer ce caractère à l'avance. Le problème de la philosophie des Pères était incontestablement de faire prévaloir dans ses doctrines déduites de principes scientifiques le sentiment chrétien contre les préjugés du paganisme, et d'écarter successivement, proposition à proposition, toutes les doctrines qui dérivaient de ces préjugés, afin de conquérir à la doctrine chrétienne son véritable rang. La philosophie des Pères devait donc se former dans une lutte contre la philosophie ancienne, et adopter une forme polémique. Cette lutte continua pendant plusieurs siècles, et il ne faut pas s'en étonner, puisque, comme nous l'avons remarqué, il n'était pas facile au christianisme de se soutenir et de prendre une attitude scientifique contre la philosophie qui avait jeté des racines dans tout le champ de la pensée. Il était bien naturel qu'il essayât dans le commencement de profiter de toutes les formes de la philosophie ancienne, pour développer ses propres doctrines et atteindre une plus

grande maturité; mais ces formes ne pouvaient point, telles qu'elles étaient, s'accorder avec la doctrine chrétienne; et la conséquence inévitable était que la lutte, la polémique trouvait place au milieu même de la doctrine du christianisme. Une exposition systématique, méthodique, de la philosophie ne pouvait point être accueillie au milieu de telles circonstances; elle le pouvait d'autant moins que, comme il a été dit précédemment, les peuples anciens, en général, avaient perdu à cette époque leur force créatrice en matière de science. Telle sera donc la détermination du caractère de la philosophie des Pères, que, par la prédominance absolue des tendances théologiques, cette philosophie ne put point parvenir à présenter une exposition coordonnée de doctrines, mais que le développement de ses pensées demeura principalement polémique. C'est tout autrement que la philosophie chrétienne devait se former chez les peuples modernes. Le christianisme s'était bien frayé chez eux un chemin en livrant bataille au paganisme; mais le temps où le combat avait lieu était déjà dans le passé et presque dans l'oubli, ç'avait été l'époque où la philosophie scholastique avait commencé à se former. La lutte avait eu un tout autre caractère que chez les peuples anciens. Le paganisme des peuples nouveaux n'avait pas tiré de lui-même sa civilisation scientifique, et il n'y avait pas lieu à engager et à poursuivre une lutte avec lui. Le problème que le christianisme avait à résoudre était d'inspirer l'ordre et la modération à une liberté effrénée, à des mœurs rudes, violentes, indisciplinées par suite de continuelles guerres intestines et extérieures, ou tout au moins à fournir une diversion aux esprits en les entraînant vers un ordre de choses plus élevé. Or, ce résultat ne pouvait pas être obtenu par un enseignement scientifique, que l'on ne sentait ni

le désir ni le besoin d'écouter; il fallait avoir recours aux lois et à la sévérité, à l'institution d'un pouvoir ecclésiastique fermement établi, et à une discipline rigoureuse nécessitée par ce pouvoir. La hiérarchie qui s'éleva progressivement dans le moyen-âge avait, sans contredit, besoin de ces bases. Elle appelait naturellement une doctrine ecclésiastique qui n'eût pas tant de rapport avec la vie spirituelle des peuples modernes qu'avec les présuppositions nécessaires de la hiérarchie. C'est au moyen de cette doctrine qu'elle devait affermir son autorité; il lui fallait former elle-même ses docteurs. Un signe des capacités spirituelles qui existaient chez les peuples modernes, c'est qu'on ne resta pas fidèle à l'ancienne tradition du christianisme, et qu'on s'efforça de féconder les germes philosophiques développés déjà par les Pères de l'Église; toutefois cette tendance se manifesta presque exclusivement dans le clergé, qui, profondément séparé du monde laïque, se rattachait moins à la vie nationale qu'à la civilisation ecclésiastique universelle, répandue chez tous les peuples chrétiens. Tous les points de la philosophie devaient donc alors converger autour du pouvoir de l'Église comme autour d'un centre, et être soumis à son autorité spirituelle; et le problème principal de la philosophie à cette époque était donc de réduire en un système harmonique ce que les Pères de l'Église n'avaient produit que sous une forme polémique. De là résultait naturellement un développement plus large de la doctrine chrétienne; cependant on doit considérer la philosophie de ces temps comme obligée d'embrasser et d'exposer l'ancienne tradition dans son ensemble. Le fond de la doctrine des Pères et de celle des Scholastiques était donc à peu près le même; si nous avions à le prendre seul en considération, nous serions contraint de faire de ces deux premières sections

de notre histoire une seule et même section ; mais la forme de ces deux doctrines est bien différente : l'une est particulièrement polémique, l'autre est surtout systématique : nous devons donc les distinguer, en faire deux parties séparées qui, assurément, d'un point de vue plus élevé, peuvent être considérés comme une grande période du développement philosophique.

Quoique nous soyons convaincu que la religion chrétienne imprima à la philosophie un mouvement nouveau et salutaire, nous ne pouvons pas regarder comme une philosophie complète, achevée, une philosophie qui s'applique particulièrement, exclusivement, aux recherches théologiques; la philosophie qu'appelle le christianisme doit embrasser aussi bien le temporel que le divin, et doit nous initier par ses recherches sur le fini à l'intelligence de l'infini. La sphère exclusive dans laquelle se sont mues la philosophie des Pères et la philosophie scholastique, ne pouvait pas subsister toujours; elle ne pouvait être trouvée satisfaisante qu'autant que le besoin, inhérent à la philosophie, d'exprimer la vie tout entière des peuples chez lesquels elle se développe, était regardé comme secondaire. Car, dès que la science comprit ce besoin, cette nécessité, il lui fut impossible de se restreindre aux problèmes qu'agite particulièrement la théologie; on dut, au contraire, finir par examiner, par étudier ce qui appartient aux exigences de la vie quotidienne, c'est-à-dire les objets de la nature, et les formes, les lois de la vie rationnelle qui se préoccupe des objets temporels. On dut se livrer à des recherches, toutes différentes des recherches antérieures, dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. La philosophie des Pères et la scholastique avaient négligé ces sortes d'investigations, et c'est pourquoi nous avons remarqué que les dispositions particulières des peuples

anciens et modernes n'avaient encore qu'une importance subordonnée. L'élan nouveau qu'imprima la Renaissance scientifique se résuma essentiellement dans un effort, dans une aspiration à propager la culture des sciences dans des classes toujours plus étendues, à la répandre non plus seulement parmi les clercs, qui l'avaient jusqu'alors possédée seuls, mais dans le peuple tout entier, et, conséquemment, à présenter la science sous une forme populaire. C'est alors que reparurent le respect, l'étude, l'imitation de la littérature ancienne, dans laquelle cet esprit d'universalité était profondément empreint; c'est alors aussi que les idiomes modernes furent appropriés à l'usage de la science : deux points autour desquels les sciences se reconstituèrent entièrement à l'avantage de la vie temporelle.

Toutefois, il fallait s'attendre à ce qu'en adoptant cette nouvelle marche, la science rentrerait trop exclusivement dans cette direction temporelle. C'est une loi universelle du développement de l'humanité : l'humanité est-elle entraînée par quelque intérêt puissant, et, à la faveur de cet intérêt dans une direction extrême; puis cette tendance exclusive commence-t-elle à dévier du côté opposé; alors l'humanité fait de considérables excursions de ce côté, et, insensiblement, elle revient à une aspiration indifférente, intermédiaire, éloignée également des deux buts opposés. L'esprit humain ne suit point un chemin sans digressions, toujours directement; sa marche peut très justement être comparée aux oscillations d'un pendule qui n'arrive que peu à peu au repos. C'est ainsi que s'explique le phénomène qui a été mentionné plus haut, la transformation des aspirations spirituelles, qui éclata à la renaissance scientifique. En pleine opposition avec les directions prises précédemment par la scholastique, la renaissance ne voulait ac-

corder à celle-ci, considérée comme science, aucune valeur, pas même en reconnaître le propre caractère. La sécurité avec laquelle les Scholastiques s'étaient livrés jusqu'alors aux recherches théologiques dans la philosophie, avait disparu tout-à-coup; on regardait ces sortes de recherches comme une pure et vide subtilité. Celui d'entre les penseurs et les savants qui demeurait encore fidèle au christianisme, croyait devoir, malgré sa fidélité, ou abandonner le chemin de la philosophie qui conduisait à l'explication de la doctrine chrétienne et suivre uniquement les traditions historiques, ou, séparé de la doctrine ecclésiastique, suivre en partie les rêveries creuses des théosophes, en partie les interprétations extravagantes présentées par la philosophie païenne, et dont peu d'esprits pouvaient apprécier la différence essentielle avec la doctrine chrétienne. Dans la philosophie, comme dans toutes les autres branches de la littérature, comme dans les beaux-arts même, éclata un respect presque païen pour l'antiquité, pour les temps antérieurs au christianisme ; mais ce respect prit bientôt un caractère exclusif, et engendra l'athéisme ou le culte de la nature. On apprit ensuite à s'élever au-dessus de l'imitation de l'antiquité, et l'étude des phénomènes du monde marcha à la tête des sciences affranchies, indépendantes. En philosophie, on était ou indifférent ou hostile aux recherches théologiques. Nous ne pouvons assez reconnaître que la direction de l'esprit scientifique qui domina pendant un temps considérable après la renaissance des sciences, a cessé d'être théologique, et s'est efforcée, au contraire, avec une grande ardeur, de rechercher la diversité des phénomènes, qu'ils appartinssent à la nature ou à la raison. Nous devrons donc considérer la philosophie qui s'est développée selon cette direction, comme une philosophie consacrée à

l'investigation exclusivement temporelle, mondaine. Que cette philosophie porte ce caractère, on ne peut en douter en réfléchissant au point de départ de la philosophie qui régna vers la fin du siècle précédent, particulièrement en Angleterre et en France. Le ton léger qui se prenait envers tout ce qui est saint, l'athéisme qui était prêché publiquement, les doutes qui étaient élevés sur la possibilité de connaître autre chose que le phénomène, bien plus, l'affirmation qu'il n'existait rien que le sensible, tous ces résultats irrécusables montrent de quelle nature fut le développement de la philosophie qui aboutit à un tel excès.

Sans doute, en considérant ces résultats de l'exagération, on pourrait soulever la question de savoir si la direction que suivit alors la philosophie peut être comptée dans le mouvement de la philosophie chrétienne. D'un autre côté, on s'est demandé avec un esprit de doute si, en général, la libre manière de penser indiquée plus haut méritait de porter le nom de philosophie qu'elle-même s'est donné. Mais ces deux questions se résolvent par les mêmes principes précédents et de la même façon. Quiconque étudie, suit la marche du développement d'une science, doit s'attendre à rencontrer des erreurs, qui existent nécessairement avant l'époque où la vérité peut être connue. Cette observation est vraie de la philosophie encore plus que des autres sciences, car la philosophie vit, pour la plupart du temps, occupée à soutenir la vérité contre l'erreur. Nous ne pouvons méconnaître le mouvement philosophique de la pensée jusque là même où elle a dégénéré. Il s'y trouve toujours au moins, quelque imparfaite qu'elle soit, une méthode appliquée ; des essais nombreux auront été tentés avant qu'un seul réussît. Certes les essais avortés de la pensée philosophique ne manquent pas dans ce qui est

appelé la philosophie du dix-huitième siècle en Angleterre et en France ; mais toujours sommes-nous convaincu que, malgré une méthode procédant à contre-sens et sans expérience, ces essais, en servant la vérité, ont servi également la vérité chrétienne, qui n'est pas différente de la vérité en général. Le christianisme devait se purifier laborieusement d'erreurs, de superstitions nombreuses, sédiment qui s'y rattachait toujours de nouveau. Il était pareillement immanquable que ce mélange corrupteur du christianisme suscitât une aspiration scientifique qui, méconnaissant et le christianisme véritable et la superstition qui s'y agrège, pût être considérée, bien plus, se considérât elle-même, en combattant la superstition, comme l'ennemie du christianisme en soi. C'est un enchérissement très ordinaire de l'animosité des partis de tenir les amis véritables d'une chose pour ses propres adversaires. De cette lutte contre les falsifications de la religion chrétienne, devaient résulter une méconnaissance du vrai dans cette religion parce qu'il n'était pas éclatant, une confusion de ses éléments purs et des alliages impurs, enfin une condamnation de l'essence même du christianisme. Ainsi la tendance exclusivement temporelle de la philosophie dut aboutir à un résultat sur le caractère duquel nous ne pouvons élever aucun doute; mais il n'en est pas moins impossible de se refuser à reconnaître l'influence du christianisme sur ce résultat lui-même. Car l'attitude militante d'une doctrine dépend toujours de la pensée contre laquelle cette doctrine combat; et plus elle agit avec violence, plus elle est forcée d'avouer qu'elle reçoit sa force de l'idée même contre laquelle elle s'échauffe passionnément. Nous confessons donc que la deuxième période de notre histoire, et surtout la fin de cette période, ne porte pas aussi évidemment que la première

l'empreinte de l'influence chrétienne; mais il n'en reste pas moins vrai que la philosophie s'est développée dans sa lutte contre le sentiment chrétien, que la philosophie a dû beaucoup à ce sentiment, au moins dans le commencement, qu'elle a soutenu le combat seulement d'abord sur des points particuliers, et que successivement elle est entrée dans une opposition radicale contre le christianisme.

Ainsi, en suivant la marche générale de l'esprit chrétien, et en particulier de la philosophie chrétienne, nous nous convainquons profondément que toutes les évolutions de l'histoire servent à l'accroissement du vrai, et, nous ne pouvons dès lors en douter, la tendance expérimentale de la philosophie, et surtout cet esprit indépendant et léger du dix-huitième siècle, ne font point exception à la règle. Nous ne saurions nous ranger à l'opinion de ceux qui sont convaincus que la doctrine de la foi chrétienne a été établie une fois pour toutes par les recherches des Pères de l'Église, de la scholastique ou du siècle dans lequel la Réformation aboutit à une reconstitution nouvelle des articles de foi. Nous professons l'opinion opposée; et certes elle ne rencontrerait point de contradicteurs, n'étaient ceux qui croient que la doctrine chrétienne est destinée uniquement au peuple ignorant, et non aux hommes instruits, qu'il faut simplement extraire de cette doctrine des principes de conduite, et en former un corps sans en rechercher les conséquences qui leur donneraient nécessairement un sens plus étendu. Nous ne concevons pas sous une idée aussi étroite le christianisme et sa doctrine; cependant nous ne considérons ni l'un ni l'autre comme constitués pour toujours. Mais s'il règne effectivement, comme nous l'avons dit, une tendance exclusivement théologique (et on ne peut guère le nier) dans

la philosophie des Pères et dans la scholastique, nous devons considérer la tendance de la philosophie moderne depuis la renaissance scientifique, quelque hostile qu'elle ait été d'ailleurs à la théologie chrétienne, comme un complément nécessaire de la tendance précédente. Que ce caractère de la philosophie moderne se cache et disparaisse sous sa propre action, sous son antipathie, sous son hostilité, c'est une conséquence naturelle des combats opiniâtres qu'elle eut à soutenir contre la scholastique. Nous remarquons, en général, qu'elle a fait beaucoup moins de progrès que la philosophie ancienne dans les écoles, lesquelles perfectionnent continuellement leur méthode. Le mouvement de la philosophie moderne consiste principalement dans une opposition radicale; la résistance qu'elle entreprend contre les doctrines admises lui suscite presque seule des pensées nouvelles. C'est pourquoi il est si difficile de comprendre le véritable caractère, le véritable progrès de la philosophie moderne. C'est de la même manière, selon le même esprit de contradiction, que se forma aussi la plus grande et la plus puissante réaction que les temps modernes aient opérée contre la scholastique. Même impossibilité encore d'apprécier équitablement l'ancienne direction théologique de la philosophie, et de mettre à profit les recherches expérimentales pour combler les lacunes de la doctrine théologique; on crut nécessaire de tout reconstruire sur de nouvelles bases. Ainsi ce fut également par un excès de réaction contre la méthode philosophique antérieure que Kant rejeta d'un seul coup tout le dogmatisme de la philosophie moderne. Félicitons-nous d'être revenus à une appréciation plus équitable du passé, et d'être en état de comprendre que la tendance théologique suivie par la philosophie, mais corrélative à la tendance expérimentale,

nous assure des vues justes sur l'essence des choses.

Ces considérations font prévoir facilement que nous sommes près d'entrer dans une troisième période de la philosophie chrétienne; mais nous persistons toujours dans les doutes que nous avons exprimés précédemment. Nous hésitons à penser que nous soyons assez avancés dans cette période pour l'apprécier avec impartialité. Son caractère n'est point embarrassant à signaler; nous n'avons qu'à la conférer avec les périodes précédentes. La première est exclusivement théologique, la seconde a une tendance particulièrement expérimentale et temporelle, la troisième s'efforce naturellement de concilier et d'embrasser les tendances des deux autres. Cette entreprise est immense, et l'on peut à peine espérer de l'accomplir d'un coup. Nous sommes fort éloigné de l'aveuglement dans lequel jette d'ordinaire la préférence partiale que l'on accorde au temps où l'on vit; car celui qui se renferme dans son siècle ne se préoccupe pas d'acquérir une connaissance du passé, et moins encore de concevoir une espérance certaine d'un avenir lointain et meilleur. On adopterait difficilement aujourd'hui une opinion analogue à celle que le siècle précédent professa avec complaisance, quoiqu'il ait préparé le siècle véritablement philosophique. Toutefois, en jugeant le passé, nous ne pouvons pas entièrement déserter le point de vue d'où la philosophie antérieure doit être appréciée, je veux dire celui de notre propre philosophie, telle qu'elle existe aujourd'hui. Si ce point de vue doit être considéré en quelque sorte comme suffisamment élevé, il faut poser en fait qu'il a, jusqu'à un certain degré, secoué le joug des tendances exclusives qui se remarquent dans les siècles antérieurs. Nous nous sommes déjà précédemment expliqué à ce sujet. Mais, pour atteindre notre but, nous devons encore

agiter ici la question de savoir où nous placerons le commencement de la troisième période. Déjà nous avons insinué que le développement de la philosophie allemande, qui date de Kant et de la Critique de la raison pure, marque le point de départ du mouvement dans lequel nous sommes encore engagés. Nous ajouterons seulement quelques mots explicatifs. Il y a surtout deux points sur lesquels nous devons appeler l'attention. L'un concerne la conclusion, l'issue de la période immédiatement précédente; l'autre le commencement, l'ouverture de la période nouvelle. En ce qui touche le premier point, nous pensons qu'il ne faut pas s'attendre à voir s'élever une lutte plus acharnée contre le christianisme et contre l'influence chrétienne sur la philosophie que la lutte qui, pendant le siècle précédent, fut propagée par l'Angleterre et par la France à travers toute l'Europe scientifique. Alors il était accoutumé de dénier au christianisme jusqu'à la valeur d'un événement remarquable dans l'histoire du monde, et de prêcher avec un zèle presque fanatique l'athéisme et le matérialisme dans la physique, l'égoïsme et la recherche du plaisir dans la morale. Il faut espérer que ce sera là le dernier terme de la réaction contre la théologie, et que cette réaction sera par conséquent obligée de revenir sur ses pas. Le développement de la philosophie chrétienne prit son point de départ dans la religion positive, et aujourd'hui on a déjà tenté de traverser scientifiquement toutes les positions que la philosophie peut prendre contre la religion positive, depuis l'indifférence en matière de religion, la profession que la religion n'est rien qu'une opinion vraisemblable d'un homme de sens, jusqu'à l'agression, au décri des présuppositions religieuses nécessaires. Si nous comparons notre époque à ces temps de légèreté et d'abus scientifiques, nous pou-

vons dire avec une certaine assurance que nous marchons dans une route bien différente et, il faut l'espérer, beaucoup plus scientifique. Sans doute, le poison qui fut distribué avec tant de magnificence pendant le siècle précédent n'a pas manqué aussi de produire dans notre temps ses effets mortels. Il est encore offert de nos jours, peut-être avec une plus grande subtilité, et de façon à ne pas épouvanter aussi brusquement; il est remarquable qu'il faut le déguiser, le cacher, et c'est là le signe d'un sentiment de respect pour le public, sentiment qui est inspiré par la pensée scientifique : les partisans frivoles d'une tendance purement temporelle avaient commencé par dépouiller toute pudeur. En ce qui concerne le point de départ de la nouvelle période, nous ne le placerons sinon en totalité dans le criticisme de Kant, du moins en grande partie. Car, en même temps que Kant, d'autres hommes en Allemagne s'enfoncèrent dans une voie qui était opposée à la tendance temporelle prédominante dans la philosophie; mais parmi ces hommes il n'y en a pas un qui, délaissant l'ancienne route avec résolution, ait agi aussi puissamment que Kant sur le développement ultérieur de la philosophie. L'opposition qu'il fit contre la philosophie du passé se résume principalement dans sa lutte contre le dogmatisme, lutte qui aboutit à substituer une science profonde à la philosophie superficielle de l'époque immédiatement précédente, à une philosophie qui s'était répandue, propagée, parce qu'elle prétendait toujours faire valoir l'opinion ordinaire et la manière de penser de ce que l'on appelle le sens commun contre les idées théologiques plus profondes. Car la nature de la philosophie dogmatique, telle que Kant l'a combattue, est de croire sans réflexion qu'elle peut appliquer les principes qui servent à juger expérimentalement, qu'ils soient de

l'ordre mathématique ou de l'ordre métaphysique, aux objets de l'investigation philosophique, aux idées transcendantes qui fournissent le principe de l'expérience. Sans doute, cette méthode peut aboutir à quelque résultat pour l'étude de la diversité des choses sensibles et temporelles; mais le champ des recherches théologiques doit se présenter au dogmatisme en sens inverse, et la conséquence naturelle de cet intervertissement est que l'on apprend à railler et à mépriser les prétendus contresens de la théologie. Il faut donc considérer comme un immortel service celui que Kant a rendu à la philosophie, en élevant de nouveau ses regards au-dessus de l'expérience dans la région transcendentale, et en enseignant la distinction qui existe entre les principes de l'expérience et les idées transcendantes. C'est ainsi qu'il a rendu à l'investigation sa direction théologique; et la philosophie allemande, qui a son point de départ dans ce mouvement, peut être caractérisée en disant qu'elle a abandonné une direction exclusivement temporelle, naturelle, expérimentale, pour revenir à une manière de penser plus favorable à la théologie.

CHAPITRE III.

Introduction à la philosophie des Pères de l'Église.

C'est au milieu d'un état de choses tout particulier que la philosophie des Pères s'est développée. On ne rencontre pas du moins deux époques dans l'histoire du monde, où peuples et États se séparent radicalement pour poursuivre des fins opposées, et où une portion toujours grossissante de citoyens abandonne volontairement à l'autre portion le gouvernement de l'État, renonce

même presque absolument à tout ce qui a une tendance politique dans les arts et la littérature, et prenne la résolution de mener une vie exclusivement pieuse, de former une société paisible, de se livrer à la méditation et à la bienfaisance. Cette séparation n'est assurément pas naturelle, quoiqu'on ne puisse pas rigoureusement l'imputer à ceux qui l'accomplirent ; on reconnaît promptement qu'elle est contre nature en remarquant dans cette association religieuse et isolée le germe d'une vie politique nouvelle et tendant à se propager (1). Les premiers chrétiens souffrirent tant qu'ils furent sans puissance, en petit nombre et dispersés ; mais lorsqu'ils furent devenus nombreux, qu'ils présentèrent une masse compacte, et que des chefs puissants marchèrent à leur tête, ils cherchèrent à conquérir une position sûre pour l'exercice de leur piété, ils s'efforcèrent d'acquérir des droits et de gagner le pouvoir pour les protéger.

C'est au milieu de ce mouvement que la philosophie et en général la littérature des Pères de l'Église se sont développées. La philosophie ne put naturellement être indépendante de ces circonstances révolutionnaires. Qu'on observe la marche de son développement et surtout ses résultats, on saisira bientôt le degré de la dépendance où elle se trouva par rapport à son temps. Une littérature ne peut fleurir puissamment qu'au sein d'une civilisation progressive ; c'est là une vérité que nous pouvons supposer admise : or, où se rencontra, à l'époque des Pères de l'Église, le peuple en progrès qui développa une littérature forte ? Sans doute cette époque, dans son essence, se proposait un bien autre

---

(1) Les Pères de l'Église eux-mêmes nomment l'association des chrétiens une πολιτεία.

problème que de porter les fruits d'une philosophie mûre, ou même simplement d'une littérature pour ainsi dire satisfaisante ; mais ne considérons point ces temps sous cet aspect clair, incontestable. Toujours est-il que, si la littérature des Pères de l'Église n'est pas destituée de force, de sublimité dans ses pensées, ni même, jusqu'à certain point, de fraîcheur et de sensibilité dans l'expression, et si elle brille par ces qualités au-dessus des autres littératures, il lui manque l'étendue de l'horizon, cette liberté de coup d'œil sur l'ensemble des choses, qui est l'unique garantie de l'indépendance, de la sécurité du jugement ; il lui manque surtout la beauté des proportions, car le renchérissement sur le sublime, les digressions et les répétitions innombrables énervent la pensée même qui a le plus de vigueur. Les idiomes des anciens peuples étaient déjà, à l'époque des Pères, en pleine décadence, et empruntaient presque toute leur vie à des institutions vermoulues. La langue latine avait son foyer de développement surtout dans les écoles de rhéteurs pour ce qui concerne le style judiciaire ; et la déclamation, l'enflure, l'hyperbole usitée dans ces écoles constitue aussi le fond du style des Pères de l'Église latine, qui, bien que plus recherché, est presque partout supérieur au style des Pères de l'Église grecque, surtout dans les premiers siècles. De leur côté, les Pères grecs durent emprunter une foule de locutions corrompues aux populations à moitié grecques, aux rangs inférieurs de la société, dans lesquels le christianisme s'était d'abord répandu. Les Écritures sacrées des chrétiens étaient elles-mêmes rédigées avec ces expressions, et il devait inévitablement s'écouler une longue période avant que l'on commençât à exiger insensiblement la pureté dans le langage. La littérature des Pères de l'Église s'adressait en général aux classes

infimes du peuple, et l'on ne peut méconnaître que cette tendance à la popularité exerça l'influence la plus préjudiciable à une époque où l'on cherche vainement un peuple en voie de grands progrès, et où les classes inférieures présentent effectivement une masse sans consistance et sans unité de civilisation. Il ne faut pas chercher à cette époque une poésie populaire : le goût s'est perdu dans les plus grossières représentations. La littérature scientifique supporta naturellement le plus grand préjudice de cette aspiration à se mettre à la portée de la foule. On se contenta dès lors de symboles inexacts pour renfermer des idées déterminées, certaines; puis on sentit que ces symboles étaient insuffisants, et l'on se mit à façonner, à instruire de nouveau et sans relâche la foule ignorante ; c'est pourquoi l'on se développa, l'on se jeta dans des répétitions innombrables qui, même dans les Pères les plus féconds, engendrent à la fin la lassitude.

Quelle influence pernicieuse toutes ces circonstances durent exercer particulièrement sur les plus importantes de toutes les représentations scientifiques, sur les idées philosophiques ! En outre, la direction qui fut immédiatement imprimée à la vie chrétienne n'était pas favorable à la philosophie. La tendance principale de l'Église chrétienne se dirigeait exclusivement vers une fin pratique, vers l'établissement d'un ordre de société qui fût conforme au sentiment chrétien. C'était à la condition de remplir ce but, autant qu'il était possible, que le christianisme pouvait se prémunir contre les nombreux adversaires dont il était entouré. Une doctrine dut aussi s'accommoder à ce but pratique et commença à s'élever sous sa protection. Toutefois, la philosophie de cette époque n'est point asservie à la doctrine ecclésiastique, comme on l'a prétendu ; procédant du sentiment chré-

tien, elle aida plutôt à donner à la doctrine de l'Église une forme déterminée ; seulement, le sentiment chrétien s'efforce principalement d'étendre la vie en commun, et cet effort peut n'être pas favorable à la doctrine philosophique, qui, d'ailleurs, considérant des fins pratiques, occupera toujours une sphère restreinte. La formation de la philosophie chrétienne, à cette époque, est absolument subordonnée à la formation de l'Église.

Toutefois, il faut prendre garde de considérer sous un faux jour le rapport qui se présente à cette époque entre la philosophie chrétienne et la formation de l'Église. Dès que la société chrétienne fut instituée, on vit naître l'aspiration à un genre de vie uniforme, séparé autant que possible de tout ce qui était impur et de tout ce qui était immoral, un au fond du cœur, un en esprit, et qui se manifestât par le caractère d'unité et de sainteté dans des œuvres de charité, d'amour, ainsi que par la consécration à Dieu. Cette communauté sainte se tint rigoureusement séparée des païens, et bientôt surgit l'ascétisme qui fuit tout contact avec les mœurs de l'idolâtrie, qui déploie un zèle inintelligent contre des choses innocentes en soi, qui les proscrit, les condamne par la raison qu'on pouvait en abuser, et qui, plein d'espérance dans la glorification future des Saints, méprise les plaisirs de ce monde. Tant que cette société fut peu nombreuse, elle put s'ordonner sous des formes simples ; mais du moment qu'elle prit une plus grande extension, elle dut chercher à consolider son harmonie par le moyen d'une organisation plus sévère. C'est ainsi que se forma successivement la constitution de l'Église, qui veilla constamment sur sa pureté, sur son uniformité au milieu de nombreux mouvements contradictoires, sur sa propagation et sur son efficacité. Mais, en s'étendant, elle ne put éviter que l'impureté se glissât dans son sein, et

que, surtout, le principe de sa séparation d'avec le reste du monde ne fût entouré d'un respect moins rigoureux. Chemin faisant, l'Église adopta donc d'autres lois; et ces lois nouvelles, plus douces aux cœurs faibles, suscitèrent une réflexion : une société, pensa-t-on, qui travaille essentiellement pour la vie future, et qui aspire en conséquence à une parfaite sainteté, ne peut, malgré tous ses efforts, prétendre l'atteindre dans cette vie; il lui faut dans la vie présente cultiver simplement le germe encore invisible d'une glorification que réalisera seul l'avenir. Ces principes nouveaux gagnèrent successivement du terrain dès le deuxième siècle, et surtout pendant le troisième et le quatrième; mais naturellement ce ne fut pas sans rendre de violents combats contre les partis opposés qui, tels que les Montanistes, les Novatiens, les Mélétiens, les Donatistes, s'avancèrent pour maintenir les pratiques austères de la primitive Église, ou, si l'on veut, pour repousser le libertinage envahissant. Les circonstances, ou plutôt les efforts que déploie toute société religieuse et que déploya surtout l'Église chrétienne pour s'étendre, triomphèrent de toutes les résistances; et les sectes de l'opposition ne furent plus en état de subsister, dès qu'au IVe siècle le christianisme fut devenu la religion dominante, et que la séparation de la vie chrétienne d'avec l'ordre des choses temporelles eut cessé. Sans doute l'ancienne crainte que les chrétiens avaient de se souiller aux ambitions mondaines persista toujours en eux, mais alors elle se manifesta d'une autre façon; on pouvait à peine en saisir des traces chez la plupart des chrétiens; les sectes mêmes des sévères ascètes s'évanouirent insensiblement, et l'austérité se réfugia dans la vie monacale, qui prit de l'extension au fur et à mesure que le christianisme se répandit, qui institua de nouveau la séparation, d'abord celle des

purs et des impurs, puis celle des plus purs et des moins purs. Cette séparation dut acquérir d'autant plus de force que les formes de la société chrétienne se sécularisèrent davantage dès que le christianisme fut devenu la foi des Chefs du monde. La polémique engagée avec les Ariens sous Constantin-le-Grand, ses fils et leurs successeurs, montre combien le contact avec le pouvoir de l'État alluma d'ambitions, de passions violentes, et excita de désordres dans l'Église : ce qui n'empêcha point cet état de choses de se prolonger durant une longue période.

Si l'on réfléchit à ce résultat, on se convaincra que cette période eût-elle eu à résoudre le problème de développer une Église dans le sens chrétien du mot, elle n'y serait cependant point parvenue; car le rapport dans lequel l'Église se trouve finalement avec l'empire romain pouvait difficilement répondre à l'idée que l'on se formait de la constitution régulière de l'Église. Les événements qui s'accomplirent dans l'Europe occidentale après la chute de la domination romaine, répondent encore moins à cette idée. Les rapports des choses ecclésiastiques et des choses politiques n'ont pas même pu durer. Mais, bien qu'il n'ait pas été donné à cette époque de former une constitution ecclésiastique régulière, cette époque n'en a pas moins jeté les fondements de l'Église, n'en a pas moins élevé la distinction de l'Église et de l'État comme un drapeau et un signe de ralliement; et elle a maintenu cette distinction avec tant de fermeté que, malgré toutes les hésitations ultérieures sur les limites du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, elle n'a jamais pu être ébranlée. Assurément nous ne pouvons être même soupçonné d'apprécier étroitement l'esprit de cette époque, lorsque nous la montrons uniquement occupée de l'édification d'une Église qui exerça une si grande

influence sur toute la suite des siècles, qui se tient encore debout sur ses débris, et paraît être réservée pour des fins que l'on ne saurait prévoir. La pensée d'une Église catholique destinée à réunir toutes les croyances et à comprendre l'humanité tout entière, a prévalu pratiquement pendant cette époque, et est devenue un élément essentiel de l'activité spirituelle de tous les peuples chrétiens. Cette grande pensée a jeté des racines si profondes dans les esprits, qu'elle s'est conservée au milieu même des sectes, et que tout schisme dans l'Église a été compté par les hommes véritablement religieux comme une de leurs plus profondes douleurs.

Procédant de cette aspiration à l'unité ecclésiastique, la pensée et par conséquent aussi la philosophie de cette époque durent naturellement être agitées jusque dans leurs entrailles. C'est ainsi qu'il faut expliquer en général l'anxiété avec laquelle on commença de bonne heure à s'attacher à une règle fixe de doctrine, afin de ne point donner lieu aux scissions qui résultent de traditions diverses. Nous l'avons déjà dit précédemment : cette règle n'entrava aucunement les libres investigations philosophiques, car elle était susceptible de sens différents; elle pouvait même être étendue insensiblement par la philosophie ; et elle laissa dans tous les temps, sur un très grand nombre de points philosophiques, la liberté des opinions (1); mais lorsqu'elle eut une fois fixé l'enseignement ecclésiastique, elle dut nécessairement acquérir assez d'influence pour circonscrire les recherches philosophiques. Comme toutes les formes de la société chrétienne tendaient à confirmer avec un soin

(1) Cf. S. Iren., *Adv. hær.*, I, 10, 3; Orig., *de Princ. præf.*, 3 et seq; S. Greg. Nazianz., *Orat.* XXXVII; fin. p. 495, édit., Paris, 1778.

scrupuleux les traditions des premiers temps, la doctrine que l'Église eut une fois établie dut être maintenue immuable autant que possible, et ceux qui voulaient avant tout l'unité de l'Église devaient considérer sans regret l'obligation de présenter sous une forme moins convenable leurs pensées scientifiques, puisqu'une exposition plus libre eût excité du scandale; mais ils ne faisaient même pas cette réflexion en présence de la sainteté de leur objet principal. Ce même respect de l'unité ecclésiastique fit naître dans plusieurs esprits la crainte d'étendre leurs recherches trop loin, c'est-à-dire au-delà de la sphère des besoins de la société chrétienne; car la libre pensée, la vigueur scientifique ébranle facilement le sol spirituel, et il pouvait en résulter une réaction contre la doctrine de l'Église. Dans les cas qui exigeaient que l'on franchît les limites de cette doctrine, on s'en gardait donc prudemment, quitte à imposer à autrui la même soumission de pensée; les convictions individuelles n'étaient tolérées qu'autant qu'elles n'étaient point en opposition avec la doctrine générale. Mais on considéra surtout comme important de défendre, de protéger la foi universelle contre le doute de la pensée scientifique; de plus, on regardait comme méritoire, lorsque l'investigation progressive paraissait dépasser la capacité ordinaire des croyants, de s'en tenir simplement aux formules générales de la foi, eût-on couru le risque de ne concilier qu'extérieurement les tendances opposées; et l'on était d'avis de cacher plutôt la contradiction apparente que d'apporter une solution trop fondamentale.

Cette tendance de la doctrine de l'Église posait absolument l'humain dans son rapport avec le divin comme le fond de toutes les recherches, par la raison que l'Église est essentiellement destinée à opérer la réunion des hommes; et c'est à peine si l'on se permettait de

s'arrêter à cette pensée que la création pouvait avoir encore un autre but que la vie humaine, et que la vie humaine pouvait avoir une autre fin que la vie ecclésiastique. Lorsqu'on n'osait pas montrer l'homme, ou du moins le petit nombre des hommes pieux, comme le but que Dieu s'était proposé en créant, on se contentait de désigner les anges qui peuvent être conçus réunis entre eux dans une société sainte, réunis même aux hommes, et formant ainsi une Église céleste. Sous ce point de vue restreint, ce qui était le plus en souffrance, c'étaient les recherches sur la nature : car une société basée sur la piété a un caractère moral, et n'a que très peu affaire au monde physique, quand le monde physique serait même regardé comme la base de la vie morale : la forme de cette association se rattachant principalement aux mouvements les plus intimes de notre âme, ne soutenait qu'un rapport éloigné avec nos actes extérieurs et notre puissance sur la nature. Tous ces horizons limités restreignaient donc aussi les recherches morales dans un cercle très circonscrit. Elles étaient appliquées principalement à la vie ecclésiastique, et la vie ecclésiastique était conçue comme opposée diamétralement à la vie civile. Il devenait dès lors impossible d'apprécier justement les vertus sociales : aussi se plaisait-on à les ravaler dans leur essence ; on était même enclin à les considérer comme des vices brillants. On se croyait en droit d'affirmer que les vertus civiles, séparées des vertus religieuses, n'avaient aucune valeur ; mais en ne reconnaissant d'autorité religieuse que dans la forme élevée du christianisme, en admettant la connexion de la moralité avec la doctrine chrétienne et non réciproquement, on dénonçait de la partialité dans son point de vue moral. Sans nul doute ce sentiment partial, exclusif, ne fut point entièrement dépouillé ; on l'exprimait, au contraire, fort

clairement lorsqu'on exigeait, non seulement la grâce, mais encore les œuvres comme confirmation de la grâce. Et combien est limité, étroit, le sens que ces temps avaient coutume d'attacher à l'idée de bonnes œuvres! On savait apprécier les œuvres de l'ascétisme, de la charité; on approuvait même, en général, que, hormis les pratiques sévèrement religieuses dans la vie retirée, on dédaignât l'activité dans les emplois ecclésiastiques; même le mariage et la vie de famille étaient considérés plutôt comme permis que comme ordonnés; la vie politique, la culture des sciences et des arts n'étaient plus réputées qu'occupations mondaines. Telle devait donc être inévitablement la conséquence de ces points de vue exclusifs que le côté de la vie morale, qui était estimé par-dessus tout, ne pouvait justement pas être examiné sous le jour de la science.

Toutefois, en négligeant presque absolument les investigations physiques, en prenant une idée incomplète, défectueuse de la morale, les Pères de l'Église s'abandonnèrent aux tendances exclusives de leur temps, lesquelles étaient suivies aussi par les païens; ce qui s'accorde, d'ailleurs, comme il a été dit précédemment, avec la décadence générale de la philosophie ancienne. Mais l'horreur de tout le paganisme, de tout le païen, qui fut presque naturelle aux premiers chrétiens, exerça encore, dans une sphère plus étendue, une action funeste sur la littérature chrétienne de ces temps. L'opposition entre la révélation surnaturelle et la connaissance purement humaine dut, tant qu'elle ne fut pas exprimée dans une formule exacte et tant que la nécessité proportionnelle de l'une et de l'autre ne fut pas établie, contribuer chez les chrétiens au discrédit et à la négligence de la philosophie, de la science. Les disciples de Dieu, comme se nommaient alors les chrétiens, se

croyaient au-dessus de tout enseignement humain ; ils pensaient pouvoir s'en passer. Il faut remarquer quelles nombreuses conséquences étaient impliquées dans cette erreur qui se rattache au fond à une idée toute païenne ; il semblait que l'homme, saisi par la main de Dieu, avait été mis hors de l'histoire et de la civilisation progressive; il semblait que l'éducation donnée de Dieu n'eût point passé par les degrés naturels de la civilisation humaine! Si nous observons que ce mépris des sciences encycliques est presque général chez les chrétiens du deuxième siècle ; si nous constatons que ceux des docteurs chrétiens qui se familiarisèrent avec la philosophie ancienne furent contraints de s'excuser de ces études près de leurs coreligionnaires ; si nous lisons que les fonctions de grammairiens, de philologues, sans parler de l'art du peintre ou du statuaire, que la transmission des sciences mondaines, furent tenues pour des occupations indignes d'un chrétien, comme si l'étude sans l'enseignement pouvait être forte et rapide; alors nous sommes en droit de nommer ces exclusions des résultats d'un zèle aveugle qui pensait déterminer les nouveaux prosélytes à répudier entièrement leur vie passée. Mais cet aveuglement ne pouvait certes pas être de longue durée; et il arriva bientôt des temps qui instruisirent les chrétiens, et les poussèrent à un progrès sensible. L'empereur Julien leur ayant interdit l'interprétation des écrits des poëtes et des philosophes païens, ainsi que l'enseignement des sciences païennes, les chrétiens comprirent la signification de la violence qu'ils subissaient; ils conçurent que par suite de cette défense ils étaient privés d'un indispensable moyen de culture, de perfectionnement; ce qu'ils s'étaient d'abord interdit à eux-mêmes leur parut alors de première nécessité ; les évêques chrétiens entreprirent de suppléer par des imi-

tations de la littérature ancienne à la privation dont leurs écoles étaient frappées. Mais quand même il y aurait en cela un aveu que l'étude de la littérature ancienne était nécessaire aux chrétiens de ces temps, on ne devait cependant point en sentir aussi vivement le besoin que celui de la culture des sciences si fécondes. L'étude de l'antiquité avait décliné en général très rapidement parmi les païens au IIIe et surtout au IVe siècle, mais principalement aussi parmi les chrétiens; et le christianisme, concentré en lui-même, ne peut injustement être accusé d'avoir beaucoup contribué à cette décadence. L'horreur de la littérature païenne subsista toujours parmi les docteurs de l'Église, même dans les temps où les prédications travaillées avec art chatouillaient le goût de la cour impériale, et acquéraient devant le peuple le plus glorieux retentissement. Cette horreur se manifesta dans de nombreuses admonestations sur la corruption contagieuse de la civilisation païenne; et lorsque le christianisme, s'étant introduit dans la cour impériale et dans la haute société, parut avoir concilié la vie religieuse avec les arts mondains, les moines de l'Orient apparurent investis d'une grande autorité, et, à l'exemple de saint Antoine, peu disposés à se commettre avec les sciences temporelles. Ces moines étaient, comme on les nommait et comme ils se nommaient eux-mêmes, des philosophes chrétiens, des hommes qui cherchaient la philosophie uniquement dans la dureté, l'austérité de la vie, dans l'exercice de la piété, dans le mépris de la vie temporelle comme de la science mondaine. Dans toute l'antiquité nous ne trouvons rien à leur comparer que les Cyniques, avec leurs vertus, avec leurs vices, et même avec leur doctrine de l'amélioration illimitée. Ces moines ne relevaient pas d'abord de la constitution de l'Église; plus tard, moyen-

nant un changement dans leur genre de vie, ils durent y être incorporés. Ils eurent souvent une grande part dans les affaires de l'Église, et l'on voit par toutes leurs actions qu'ils avaient épousé le principe qui avait présidé à la formation de l'Église, celui de la lutte de la vie religieuse contre la vie temporelle; on voit de plus qu'ils agissaient pleins de l'esprit qui avait soulevé l'Église contre l'État : cela s'observe clairement lorsqu'on les suit qui portent souvent secours à l'Église dégénérée, dominée par l'intérêt du monde, et qui s'efforcent d'en défendre la liberté.

Portons maintenant nos regards vers les Pères qui vont individuellement nous occuper dans cette période; nous verrons de la manière la plus évidente que pendant toute cette première époque, la philosophie chrétienne, ainsi qu'il a déjà été dit précédemment, ne fut et ne put être qu'un problème accessoire. Deux hommes attirent principalement notre attention, et seront l'objet de l'examen le plus général, le plus complet : ce sont Origène et saint Augustin ; l'un docteur de l'Église orientale, l'autre de l'Église occidentale. Quel singulier rapport, toutefois, ils soutiennent avec leur temps et les époques subséquentes ! Ni l'un ni l'autre n'ont engendré un développement fécond de la science, comme a fait un Socrate, un Kant ; tout au contraire après eux a commencé le déclin de la vie scientifique en général. Origène avait osé jeter un coup d'œil sur le domaine de la science presque tout entier, et remuer dans ses recherches sur la doctrine de la foi chrétienne des principes très généraux sur la nature du mondain, du temporel. Ses doctrines ne sont point arrêtées complétement, et surtout elles ne se donnent point pour pleinement conformes à la doctrine chrétienne; sous tous ces rapports, elles étaient propres à pousser puissamment à des recherches ulté-

rieures. Est-ce le résultat qu'elles amenèrent? nous n'en trouvons que de très faibles indices. Les propositions finales auxquelles Origène était arrivé, on pourrait dire ses expressions mal entendues, furent seules désapprouvées, condamnées et presque sans examen, presque sans qu'aucune tentative ait été faite par ses partisans pour justifier sa véritable doctrine; on chercha simplement à expliquer sa doctrine dans un sens plus modéré, moins contraire à la doctrine de l'Église. Tout cela fut sans influence essentielle sur le développement scientifique. Mais immédiatement après Origène s'engagèrent des luttes sur des points de doctrine particuliers qui pouvaient être fort importants, mais qui détournèrent l'attention de l'ensemble de la science, et obstruèrent toutes les hautes vues scientifiques. Les efforts d'Origène pour élever la doctrine de l'Église orientale à un point de vue général ne furent guère que des tentatives infructueuses. Même chose a lieu dans l'Église occidentale: saint Augustin suivit là une marche analogue à celle d'Origène dans l'Église d'Orient, et arriva au même résultat; car après saint Augustin on descendit également du point de vue général et élevé. Il paraît que les causes de cette déchéance sont dans les circonstances extérieures, qui furent entièrement défavorables: car déjà dans les dernières années de saint Augustin les occupations scientifiques reçurent, par suite des invasions de peuples, un coup mortel. Si nous pénétrons dans la vie de saint Augustin lui-même, nous ne pourrons guère douter de la profondeur de ses principes. Dans le commencement de sa carrière, on remarque en lui un élan scientifique beaucoup plus élevé que vers la fin de sa vie; dans la dernière période de son existence, il se vit engagé dans une lutte sur une question particulière qu'il scruta avec bonheur en apparence, mais où il n'aboutit

qu'à une conclusion provisoire, et où il déposa le germe d'une foule de controverses qui s'élevèrent immédiatement après, comme encore beaucoup plus tard. De telle façon que le point de vue scientifique général fut rabaissé à un point de vue particulier et polémique. Cependant, si nous considérons en général le dernier résultat de l'époque des Pères, nous ne pouvons rien voir de fortuit dans les phénomènes extérieurs de son développement; nous devons plutôt conclure des troubles qui entravèrent le progrès de la culture scientifique déjà avancée, que cette époque n'était point destinée à soutenir les aspirations de la science purement et sans mélange d'intérêts étrangers.

Cette observation acquiert encore plus de netteté, d'autorité, si l'on jette un coup d'œil sur le cours entier de la philosophie à l'époque des Pères. Le premier mouvement de la philosophie chrétienne se manifeste chez les Gnostiques qui se tiennent littéralement sur les limites de la pensée de l'antiquité et de la pensée du christianisme, qui reconnaissent la haute signification de la révélation chrétienne, qui y voient, la plupart du moins, le pôle de l'histoire, mais ne se laissent cependant point distraire de leur point de vue scientifique et entraîner vers des problèmes plus essentiels, selon la tendance qui a été imprimée dès le premier siècle après le Christ par la fusion des systèmes de l'Orient et de la Grèce. Tout impuissante que fût cette sorte de philosophie à répondre à la pensée du christianisme, tout inhabile qu'elle fût à prendre une position dans la science du moment qu'elle eut adopté des représentations symboliques, analogues aux représentations sensibles de l'Orient; on peut toujours soutenir que les plus avancées parmi les sectes gnostiques ont déployé, pour édifier un système philosophique, de plus grands efforts

que tous les docteurs des Églises qui s'élevèrent ensuite. Dans la lutte contre les Gnostiques, et contre les Païens et les Juifs, se forma progressivement le système de la doctrine ecclésiastique, jusqu'au degré de développement où nous le trouvons dans les Apologistes, dans saint Irénée, dans Tertullien. Alors se dessinèrent les premiers traits des doctrines qui différencient le chrétien du judaïque et du païen, mais sans revêtir encore une forme nettement arrêtée. On juge de ce caractère évident mais encore vague, en passant de saint Irénée et de Tertullien aux Pères alexandrins, à saint Clément et à Origène : l'on trouve que chez ces derniers la lutte contre les Gnostiques a pris une allure plus modérée, et que, dans leur tendance à une doctrine harmonique, capable d'embrasser l'ensemble du monde, ils se montrent même, sur plusieurs points particuliers, les continuateurs de la pensée gnostique : c'est alors que pointent les germes d'une polémique nouvelle qui mit en lumière les propriétés les plus tranchées, les plus spécifiques du christianisme. Les Alexandrins ne combattirent point les Gnostiques avec une parfaite sécurité ; nous remarquons dans les Pères d'Alexandrie une incertitude qui est mal dissimulée par leur zèle de systématisation ; sous le rapport de ce zèle ils furent inférieurs aux Gnostiques, comme dans la connaissance de l'essentiel de la révélation chrétienne ils furent au-dessous de leurs successeurs. Il est assez frappant que cette époque toute polémique développa simplement des points particuliers de doctrine : au milieu des discussions contre l'arianisme, on dut aboutir à des idées plus déterminées sur la trinité, laquelle formait le point central de la théologie chrétienne. Mais, avec le progrès de la doctrine ecclésiastique, grandit toujours de plus en plus l'aspiration philosophique à une construction systématique, principalement dans l'Église

orientale, qui jusqu'alors a joué le principal rôle dans l'investigation philosophique. Une fois les luttes contre l'arianisme terminées, on tomba, presque généralement en Orient, sur des questions qui ne portent point un caractère purement philosophique, mais tiennent principalement à l'élément historique du christianisme; ces questions furent pourtant traitées philosophiquement: c'étaient des questions de cette nature que celles qui avaient trait à la nature et à la volonté du Sauveur. Pour discuter de tels problèmes, la pensée dut adopter un certain formalisme : on le voit à la prédiction accordée à la logique d'Aristote. Ces formules étaient sans doute utiles à l'harmonie extérieure de la doctrine ecclésiastique, mais elles en touchaient d'autant moins l'esprit intime de cette doctrine; et une réaction qui s'opéra contre la tendance investigatrice à apprécier le divin selon la mesure des conceptions humaines, c'est-à-dire par son opposition avec l'expérience, dévoila, d'un autre côté, un penchant à la contemplation mystique, qui était très peu nécessaire pour les recherches philosophiques. En même temps l'Église occidentale se sépara plus complétement qu'elle ne l'avait dû faire jusque là de l'Église orientale; cette séparation eut sa cause principale dans les événements politiques, mais n'en fut cependant pas moins déterminée par les tendances spirituelles d'alors. Lorsque les empereurs romains eurent embrassé la religion chrétienne, la puissance politique s'accumula toute en Orient, et bientôt les affaires ecclésiastiques n'empêchèrent pas de briguer les honneurs civils, ce qui détourna des aspirations scientifiques pures. En Occident, où l'on était éloigné du pouvoir temporel et où la puissance de l'empereur avait bientôt été brisée, l'Église jouit d'une plus grande indépendance, laquelle, au commencement du moins, détermina un vif élan scientifique.

C'est un fait constant dans tout le cours de l'histoire, que la science fut répandue par la langue grecque chez les populations qui parlaient l'idiome latin ; mais le christianisme affranchit les populations latines de la dépendance scientifique où elles étaient par rapport à la Grèce, et il les éleva au-dessus de l'esprit d'imitation jusqu'à la création libre. La fin du deuxième siècle en offre un exemple dans le génie puissant de Tertullien; cet exemple est corroboré par celui de l'esprit fécond de saint Augustin. Par ces hommes se développa dans l'Église latine une manière de penser originale qui transmit les germes de l'ancienne philosophie aux peuples modernes. Il est incontestable que, dès cette époque, les recherches philosophiques de l'Église occidentale eurent beaucoup plus d'importance que celles de l'Église orientale ; mais l'Église d'Occident ne put, sous les Pères, se livrer activement à ses recherches que pendant très peu de temps, car les conquêtes des populations barbares ébranlaient alors la civilisation des anciens peuples. Au milieu des misères de cette époque, il ne resta bientôt plus qu'à restaurer dans sa mémoire les débris informes, décolorés, mesquins, de l'antique science. L'important pour l'avenir était déjà accompli : déjà saint Augustin, le grand docteur du moyen-âge et de toute l'Église occidentale, avait entr'ouvert la profondeur de ses pensées, et répandu un trésor de doctrines fécondes et de salutaires exhortations; on était dès lors suffisamment certain que, tant que l'Église d'Occident conserverait les principes de doctrine développés par saint Augustin, la pensée philosophique ne pourrait point être condamnée, même dans sa puissante hardiesse. Les résultats du reste de cette Époque, comparés à l'œuvre fondamentale de la civilisation, sont assurément misérables, chétifs et comme avortés.

D'après tout ce que nous venons de dire sur cette Époque, on voit qu'il est extrêmement difficile d'établir avec netteté des divisions dans ce laps de temps. Plus la philosophie est dépendante dans une époque donnée des autres aspirations de l'esprit humain, moins son développement est simple, moins on en peut discerner les progrès réguliers. A l'époque qui nous occupe, les tendances les plus différentes s'entrecroisent : il y a une manière de penser qui se manifeste tout d'abord dans l'Église orientale et une autre dans l'Église occidentale, une parmi les chrétiens qui se servent de la langue grecque, une autre parmi ceux qui emploient la langue latine, et cette différence aboutit à un schisme complet dans l'Église; il y a des polémiques tantôt contre les intuitions orientales, tantôt contre la philosophie grecque; et la philosophie grecque ainsi que les intuitions orientales sont quelquefois distinctes de la pensée chrétienne et quelquefois confondues avec elle ; c'est un combat, ici contre l'ancien État et l'ancienne nationalité, là touchant le développement de la constitution de l'Église; puis à cela viennent se mêler encore les passions politiques en ferment, qui dissolvent l'ancienne puissance romaine ; puis se présentent en outre les impulsions spirituelles qu'excitent des souvenirs ardents, et qui exhortent à maintenir debout l'ancienne civilisation scientifique. Comment voulez-vous, avec ces influences de nature diverse, qu'un avancement régulier de la philosophie ait été possible ?

Cependant nous devons essayer d'établir quelques divisions dans la diversité de notre matière ; ces divisions pourront jeter du jour sur les considérations précédentes, considérations d'où résultait l'impossibilité d'embrasser la série harmonique des événements et d'adopter dans notre récit une marche chronologique

sévère. Dès le début de notre histoire nous trouvons un ordre de doctrines qui peuvent être considérées comme les premières tentatives faites pour traduire les assertions du christianisme en des pensées scientifiques. Ces essais ont leur point central dans les doctrines gnostiques, tant qu'elles appartiennent à la philosophie. Le signe caractéristique de ces doctrines est frappant : la pensée qui précéda l'avénement du christianisme y domine encore. Elles devancèrent tous les autres développements de la philosophie chrétienne ; et, naturellement, elles furent reproduites plus tard sous des formes plus complexes et sous d'autres noms : la pensée philosophique du christianisme ne pouvait se maintenir la même partout, dans toutes les classes d'hommes en même temps. Aucun scrupule ne nous détournera, dans notre récit, de rattacher aux doctrines gnostiques toutes celles qui sont empreintes du même caractère, eussent-elles acquis dans la suite une plus grande valeur; car ce n'est que dans le temps qui précéda le développement d'une philosophie dans le sens véritablement chrétien, que les essais de la nature des essais gnostiques acquirent une signification historique plus élevée ; postérieurement ils ne se présentèrent plus que comme des répétitions sans efficacité durable, et comme des œuvres qui avaient survécu à leur temps. Presque à la même époque où les systèmes gnostiques florissaient, les recherches philosophiques prenaient de l'extension dans l'Église orthodoxe, d'abord par le fait des Apologistes qui combattaient directement le paganisme pur et le judaïsme, puis par le fait de saint Irénée et de Tertullien, qui attaquèrent les Gnostiques. A ces deux grands esprits se rattachent, quoique doués d'un sens plus synthétique et plus scientifique, les théologiens alexandrins, Clément d'Alexandrie et Origène. Le déve-

loppement polémique de la philosophie chrétienne revêt donc une forme dans laquelle on ne peut méconnaître le progrès. La langue et la civilisation de la Grèce prédominent évidemment jusqu'ici; Tertullien seul relève d'une race latine. Immédiatement après Origène, la curiosité philosophique s'affaiblit, comme nous l'avons déjà indiqué; et les progrès antérieurs atteignirent un but tel que l'on se sentit alors plein de sécurité et satisfait pendant quelque temps. Bientôt les controverses ariennes, qui suscitèrent un des plus importants progrès dans la pensée chrétienne, se rattachèrent directement, chez les avant-coureurs de l'arianisme, à la doctrine d'Origène et de ses disciples. Le déclin de l'investigation philosophique ne fut donc que le signe d'une époque plus significative dans le développement de la philosophie. Notre première section de la philosophie des Pères s'étendra donc jusqu'au milieu du troisième siècle, et embrassera à peu près un siècle et demi. Quant à son caractère, la lutte de ses propres opinions contre les doctrines du paganisme et du judaïsme y prédomine, et, par conséquent, le vif désir de marquer les traits principaux et distinctifs du christianisme, autant que le permettait alors la capacité scientifique de l'intelligence. Les discussions que les Pères de l'Église engagèrent à cette époque éclatèrent également au sein même de l'Église chrétienne, qui devint ainsi leur champ de bataille; elles eurent pour résultat essentiel de rejeter toutes les représentations que les premiers essais de la pensée chrétienne, tentés par les juifs et les païens, avaient adoptées: aussi les hérésies de cette époque ont été reconnues comme telles essentiellement par tous les siècles ultérieurs.

La philosophie suivit une direction remarquablement différente dans la seconde partie de la période des Pères. Nous réunissons dans cette partie les discussions les

plus importantes qui se soient jamais élevées relativement à la doctrine ecclésiastique dans le sein de l'Église chrétienne, je veux parler des controverses ariennes et des pélagiennes. Celles qui s'engagèrent dans le même temps ou un plus tard ne nous ont occupés qu'en passant ou point du tout; car tantôt elles ne présentaient qu'un intérêt secondaire, tantôt, concernant la personne du Christ, elles n'avaient pas un objet philosophique pur. Nous sommes arrivés sans contredit à l'apogée de la dogmatique chrétienne, lorsque nous touchons au siècle d'un Athanase, d'un Grégoire de Nysse, d'un Augustin. Déjà la forme extérieure que revêt la discussion dans cette seconde partie de l'époque des Pères, se distingue avantageusement de la forme adoptée dans la première partie. Primitivement la doctrine ecclésiastique s'était instituée sous l'influence d'une opinion de plus en plus profonde, et des hommes éminents avaient pu contribuer à la fonder; mais, en résumé, le trait caractéristique de cette époque avait été la connaissance des besoins impérieux de l'Église, connaissance qui s'était répandue vivement et universellement. Maintenant, au contraire, l'Église est devenue nombreuse, et les liens qui l'unissent en sont d'autant plus faibles; maintenant la multitude a perdu la claire intelligence des nécessités de l'Église; les occupations ecclésiastiques sont échues entre les mains de quelques hommes, et les points de la doctrine ecclésiastique sont décidés presque sans contradiction par les assemblées des évêques. Cette transformation organique avait déjà eu lieu avant le concile de Nicée, et correspond assez exactement au commencement de la deuxième partie de notre Époque; mais lorsque Constantin-le-Grand eut donné le premier exemple d'un concile universel convoqué au nom de l'empereur, et que ses successeurs furent

entrés dans cette voie pour décider des points de doctrine controversés, alors le pouvoir temporel s'unit au pouvoir des évêques, et l'accord des deux pouvoirs détermina ce qui devait être cru. Nous n'irons pas jusqu'à soutenir que c'était déjà le temps où des circonstances fortuites, des volontés individuelles ont consacré une doctrine comme doctrine de l'Église, parce que, effectivement, de telles causes avaient réussi parfois à entraver une décision. Mais il est certain que les discussions et leur solution procédèrent moins de l'opinion universelle que de la science qui était l'occupation du clerc. Il s'ensuivit, en outre, qu'à cette époque les doctrines prirent un caractère qui appartenait plus à l'école qu'à la vie pratique, et reposèrent sur des distinctions que l'intellect de la foule des croyants ne pouvait saisir. Une autre différence plus essentielle existe encore entre les controverses de la première partie de cette période, et celle de la seconde dont nous parlons maintenant. Dans la première, on avait discuté sur des distinctions relatives à la doctrine chrétienne ; mais dans la seconde, ce sont des questions qui ont pris naissance dans le christianisme, et que des tendances différentes ont résolues dans les limites de la doctrine chrétienne. Notre assertion est prouvée évidemment par toutes les questions qui furent agitées sur la personne du Christ. Même les controverses ariennes, partout où elles présentent des résultats affirmatifs, abordent ces questions, ces recherches ; mais nous ne nions point pour cela que l'arianisme ait détruit ce qui avait survécu du paganisme ou du judaïsme. Personne ne méconnaîtra que l'opinion que nous avons avancée ne soit confirmée encore à un plus haut degré par les controverses où saint Augustin eut à déployer tout son génie philosophique, je veux

parler de la polémique pélagienne. Le rapport de la grâce divine avec la liberté humaine n'était point tout-à-fait négligé par la pensée païenne et par la pensée juive, mais le mérite de l'avoir éclairci revient particulièrement à la philosophie chrétienne; c'est elle qui l'a traité dans toute son étendue, avec profondeur, avec une sagacité pénétrante. Il n'appartenait de donner, d'exprimer une solution satisfaisante de ce problème qu'à une religion qui honorât la puissance illimitée d'un Dieu, et le considérât, non seulement sous un rapport éloigné, étranger à nous, mais encore comme une puissance sanctifiante résidant dans notre cœur. Ces recherches sur la grâce divine se rattachent donc finalement à la conclusion de la doctrine de la Trinité, et aboutissent à la confirmation de la divinité de l'Esprit saint; elles forment, en général, la fin des controverses dogmatiques, qui eurent des conséquences fécondes à l'époque des Pères. Nous pourrions dire, en un certain sens, que les controverses ariennes établirent des points qui étaient moins nécessaires à tous égards, qu'arbitraires dans la foi chrétienne, et qu'elles ne conquirent des adhésions que grâce à l'emploi d'un langage artificieux (1); mais cette thèse, nous pouvons la soutenir dans un sens plus positif, plus tranché, au sujet du résultat des controverses pélagiennes. Ce résultat n'a point amené une véritable hérésie, parce qu'il embrassa diverses tendances de la pensée chrétienne, et que

---

(1) Afin de prévenir tout malentendu, nous remarquerons expressément que tel est le cas pour les déterminations de οὐσία et de ὑπόςασις, *substantia* et *personna*, sur lesquelles ne se sont accordées ni les Églises latine et grecque, ni les théologiens orthodoxes en particulier.

la conciliation scientifique de ces tendances dut être cherchée encore pendant longtemps. Saint Augustin pouvait bien, par la supériorité de son propre génie, renverser la doctrine pélagienne, et faire prévaloir la doctrine opposée, celle de la grâce; mais la puissante autorité de ce grand docteur de l'Église ne put pas écarter toutes les autres doctrines qui concernaient le point en discussion. Cette époque, où fleurit la philosophie des Pères, se termine donc par un débat qui n'est pas vidé complétement, qui reste sans résultat satisfaisant; et telle devait être la conclusion négative de cette philosophie, en général, pour répondre à son caractère. Des recherches aussi partielles, aussi exclusives que celles auxquelles se livrèrent les Pères de l'Église, des recherches principalement théologiques, éloignées foncièrement de l'expérience et de toutes les aspirations temporelles, de telles recherches ne pouvaient aboutir à aucun résultat satisfaisant; elles devaient finir au moment même de leur élan le plus vigoureux par une hypothèse exclusivement théologique, comme nous en trouvons effectivement un exemple dans la doctrine de saint Augustin, qui défendit la grâce divine, mais méconnut la liberté de la volonté. Il y a encore un troisième point à remarquer, et qui établit la différence de cette section de notre histoire avec la précédente; nous l'avons déjà indiqué. Le rapport de l'Orient avec l'Occident est maintenant renversé au point de vue philosophique: primitivement l'Orient joua le principal rôle dans toutes les recherches scientifiques, mais maintenant l'Occident est parvenu à un développement scientifique beaucoup plus élevé que celui qu'atteignit l'Orient. Non seulement saint Augustin surpassa par la puissance de sa polémique les représentants de l'Église grecque, mais il embrassa encore un horizon scientifique autrement étendu, et, de

même qu'Origène, il ne se laissa point enchaîner, dans ses investigations, aux points de vue de la polémique aussi servilement que l'avaient fait la plupart des Pères. Cet intervertissement de rapports entre l'Orient et l'Occident influa peu à peu sur la marche du développement dogmatique. Nous l'avons déjà remarqué : les discussions ariennes ayant abouti à la doctrine de l'Esprit saint, des recherches sur la grâce furent aussitôt provoquées, et elles durent naturellement favoriser aussi le génie pratique de l'Église latine ; elles contribuèrent en même temps à donner à l'Église latine la prééminence dans le développement de l'esprit scientifique. Il y a une phase remarquable dans le progrès de ces recherches, de ces doctrines : la formule, le symbole de la foi émane de Dieu le Père, et arrive par l'intermédiaire du Fils et de l'Esprit saint à la doctrine pratique de l'Église qui réunit tous les effets de la grâce du Saint-Esprit. Un Père qui vivait à l'époque où fut instituée la doctrine du Saint-Esprit, fait observer que l'Ancien Testament avait révélé le Père, mais annoncé vaguement, mystérieusement le Fils, qu'il était réservé au Nouveau Testament de révéler. La divinité de l'Esprit avait simplement été mentionnée, mais aujourd'hui l'Esprit habite parmi les chrétiens et se montre plus évidemment : telle fut la marche naturelle de la révélation (1). Si ce Père eût vécu un peu plus tard, il n'eût certes pas manqué de faire remarquer que la révélation accomplit un progrès encore plus significatif en dévoilant la grâce efficace et son opposition avec la volonté humaine. C'est là aussi la voie dans laquelle est entrée la philosophie des Pères ; d'abord, elle rattacha tout essentiellement à l'idée d'un Dieu grand et bon, afin

(1) Greg. Naz., *Orat.* 31, 26.

de conduire par le Christ à la vie éternelle les croyants qui se trouvent chez les peuples anciens, et de les défendre contre tous les doutes; puis, au commencement du deuxième siècle, les discussions ariennes soutinrent la divinité du Fils et, pendant une longue période, la divinité de l'Esprit, jusqu'à ce que enfin la doctrine de la grâce divine ait été professée dans son sens le plus étendu.

Cette doctrine clôt le développement vivant et original de la philosophie des Pères; les idées qui furent adoptées ensuite portent évidemment les traces d'une décadence prochaine. Nous diviserons l'histoire de ce déclin en trois sections. Elle n'excite de l'intérêt qu'à un seul titre : c'est que, considérée comme littérature latine, elle est un pont jeté entre les siècles antérieurs et les siècles subséquents, et qu'elle renferme quelques uns des principes philosophiques du moyen-âge; et, considérée comme littérature grecque, elle montre quels éléments hétérogènes se sont trouvés assimilés, confondus dans la philosophie des Pères : car alors les éléments dont le mélange disparate était déjà très sensible dans les Pères orientaux, se séparèrent nettement. Le christianisme avait transformé la pensée des peuples anciens; les doctrines théologiques avaient peu à peu éliminé toutes les conceptions qui n'avaient pas leur point de départ dans l'esprit chrétien; mais les principes scientifiques les plus généraux de la philosophie des Pères furent repris postérieurement et transformés selon une manière de penser différente. On distingua alors entre les doctrines que le christianisme avait fondées inébranlablement, et les opinions philosophiques sur lesquelles on pouvait penser diversement tout en respectant la véritable foi; mais, remarquant que tout est lié à tout dans la science, on dut avouer qu'il y avait un

grand danger sous le fait même de cette distinction entre les doctrines et les opinions, et que les conséquences de celles-ci pourraient ébranler les premières. Les doctrines particulières conçues selon l'esprit chrétien furent maintenues dans leurs traits principaux, tant qu'elles furent nécessaires à l'établissement de l'Église; mais comme ces doctrines avaient un nombre infini de rapports éloignés, il pouvait toujours subsister beaucoup de points dont les contradictions avec les doctrines fondamentales fussent plus ou moins cachées. Celui même qui a un principe ferme de foi n'est pas à l'abri des points de vue exclusifs et des erreurs. A quelle profondeur s'enracinent les préjugés qui sont favorisés par les mœurs et une expérience de plusieurs siècles! Était-il possible aux chrétiens qui connaissaient depuis l'enfance les langues, les littératures grecque et latine, qui en avaient été nourris, qui vivaient sous la constitution romaine, sous un régime dur, guerrier, qui avaient laissé émousser leurs sentiments vraiment humains par des lois pleines de cruauté, qui ne savaient ni condamner l'esclavage ni surmonter le préjugé que les Grecs et les Romains sont profondément distincts des Barbares; était-il possible à ces chrétiens d'être fidèles en tout à l'esprit de charité et de tolérance qui respire au fond du christianisme? Quant à nous, nous ne voyons nul motif d'attendre ce résultat, cette fidélité; le christianisme nous semble plutôt s'être résumé en ce qu'il est encore aujourd'hui, après avoir déjà agi pendant plusieurs siècles, nous voulons dire une manière de sentir destinée à fléchir et à vaincre sur plusieurs points les cœurs endurcis des hommes. Que l'on se souvienne de ce qui a été déjà dit précédemment: les anciens peuples avaient conquis la gloire dans les siècles antérieurs au christianisme; c'est donc au passé que s'attachaient

leur cœur, leurs communs sentiments, leur grandeur nationale. Plus le christianisme humiliait leur orgueil, plus il affaiblissait l'esprit vivant de leur développement. Il devait donc apparaître d'autres peuples dont l'histoire particulière, dont les souvenirs persistants et harmoniques se fussent développés avec le christianisme, afin que cette doctrine religieuse fût saisie sous une forme encore plus pure que celle que les peuples anciens avaient été en état de s'approprier.

Cette dernière pensée nous suggère encore une autre observation qui s'y rattache. Bien que l'ancienne nationalité grecque et romaine continue encore de dominer dans les esprits pendant cette Époque, elle n'en est pas moins morte. C'est ce qui se remarque partout où se propage en ce temps la philosophie chrétienne. Il est assez frappant que l'histoire de la philosophie des Pères n'ait pas à mentionner un seul philosophe important qui appartienne aux anciens pays grecs et romains. Nous n'aurons à parler de Rome et de l'Italie que dans les derniers moments du déclin le plus avancé de l'une et de l'autre. Athènes, l'ancienne école de la philosophie grecque, ne produit qu'un seul homme, l'apologiste Athenagoras : là, tout a donc une valeur très subordonnée. Déjà la philosophie païenne s'était retirée peu à peu du centre de la civilisation grecque et latine vers les extrémités les plus lointaines ; ce qui favorisa à un très haut degré la diffusion du christianisme et de la philosophie nouvelle. Tout, comme la formation du corps humain, commence d'abord par le cœur; puis, lorsque le corps est parvenu à sa taille, à son volume, sa force se déploie particulièrement dans les membres ; alors les mains, les pieds se développent ; mais le cœur cesse peu à peu de battre. De même se sont développés les anciens peuples : leur civilisation s'est répandue à la fin

au-dehors; mais au fur et à mesure que cette activité se répandait extérieurement, leur force interne se consumait. Tout germe de vie ne peut animer qu'une certaine quantité de matière; plus il est actif dans cette matière, et la développe au-dehors, plus il devient faible au-dedans. C'est ainsi que la Grèce et l'Italie dorment pendant cette Époque, sont mortes à la science, ne trahissent plus par des résultats leur activité. Mais la philosophie chrétienne se développe dans l'Église orientale, en Syrie, surtout en Égypte, çà et là dans l'Asie-Mineure, principalement dans la Cappadoce, puis dans l'Église occidentale, presque exclusivement en Afrique. On peut remarquer que les pays mêmes dans lesquels les peuples modernes se sont formés, sont destinés à devenir un jour le théâtre d'une investigation philosophique très féconde; pendant notre période, ils n'ont qu'une part très minime au développement de la philosophie chrétienne. Ils se reposent; leur temps n'est pas encore venu.

LIVRE DEUXIÈME.

TRANSITIONS
DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE A LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.
SECTES GNOSTIQUES,
ET AFFILIATIONS AU GNOSTICISME.

CHAPITRE PREMIER.

Observations générales sur le Gnosticisme.

Bien que le christianisme s'adresse immédiatement à cette portion de la société dont l'affaire est plutôt l'action que la spéculation pure, toujours est-il que plus les sentiments religieux agitent notre âme profondément, plus ils nous inspirent de fortes pensées qui peuvent être assimilées à des révélations de l'intelligence, du moins pour leur puissance et leur fécondité. Sans doute, les écrits des Apôtres du christianisme n'offrent point une doctrine ordonnée scientifiquement, un système harmoniquement établi, clairement organisé; mais les pensées, qui en découlent comme d'une source inépuisable, viennent s'empreindre dans notre esprit avec une invincible autorité, et, si elles ne peuvent le transformer intimement, elles lui impriment du moins le mouvement le plus actif, le plus vivant.

On le conçoit sans peine : la prédication du christianisme ne pouvait point opérer la transformation complète de tous les esprits sur lesquels elle produisait une impression. Toute révolution religieuse a pour effet inévitable de soulever d'autres activités et de les voir s'é-

lancer loin du but auquel elle tend. La religion chrétienne ne pouvait donc se répandre sans entraîner à sa suite la superstition et le fanatisme. Au premier bruit de son apparition, ces formes corrompues, ou plutôt ces compagnons pervers d'une institution excellente, ne pouvaient tarder à se présenter. Déjà les Apôtres eux-mêmes avaient eu à rendre des combats contre des esprits exaltés, extravagants, qui, il est vrai, n'eussent pas existé sans le christianisme, mais aussi, sans lui, ne seraient pas entrés dans une voie philosophique.

Il est vraisemblable en soi que les premières fausses doctrines qui se trouvèrent en contact avec le christianisme et s'efforcèrent de s'y rattacher par quelque côté, renfermaient déjà les germes des erreurs gnostiques qui éclatèrent plus tard. Comment, en effet, l'intelligence approfondie de la nouvelle révélation divine n'aurait-elle point entraîné des esprits audacieux à anticiper dès le commencement sur ce qui n'était réservé qu'à un avenir lointain? L'orgueil spirituel, qui fut un des mobiles principaux du gnosticisme, a jeté depuis longtemps des racines dans le fanatisme religieux. Le christianisme renfermait simplement un vif attrait pour la connaissance des choses divines. Il était facile de substituer à cet attrait naturel et pur une connaissance plus élevée, mystérieuse, et réservée en privilége aux seuls élus.

On remarque dans les luttes de l'Église apostolique des traces qui semblent indiquer le gnosticisme, mais elles ne sont point très évidentes. On a dit d'une doctrine qu'elle prétendait avoir sondé les profondeurs de Satan (1); ce mot exprime le mieux le caractère propre,

---

(1) *Apocal.* 2, 24. On peut entendre ce passage littéralement ou dans le sens ironique, cela est indifférent.

le nœud essentiel des doctrines gnostiques. Il existe d'autres vestiges épars çà et là, mais ils présentent des indications encore moins certaines (1). Nous ne doutons pas qu'en général ils n'aient trait au gnosticisme ; mais notre conviction sur ce point provient plutôt de considérations supérieures que du sens littéral de la tradition.

Si le christianisme, à son début, s'est beaucoup plus appliqué à réformer la vie pratique que la science, nécessairement cette direction pratique devait donner naissance à un fanatisme analogue. Cette induction est confirmée, en effet, par la plupart des documents que nous possédons sur les doctrines gnostiques et sur le caractère des époques les plus reculées de l'histoire de l'Église. Le propre des erreurs en matière religieuse est de donner carrière à la superstition qui, placée à un point de vue mystérieux, aperçoit une mystérieuse puissance au-dessus de la nature. Les miracles du christianisme, dans les premiers temps de son apparition, devaient presque forcément fournir aussi un aliment aux aberrations de la foi. Lors même qu'on les considérerait comme un moyen d'agir sur les esprits et de donner aux facultés humaines une autre direction, les moins subtiles d'entre les hommes élèveraient toujours cette conjecture, qu'il existe par conséquent des forces qui peuvent être employées, au nom de quelque sentiment que ce soit, comme de simples moyens extérieurs. Nous en trouvons un exemple dans l'histoire de Simon-le-Mage (2).

La tradition a rattaché à ce personnage l'origine du

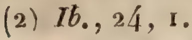
(1) Ainsi dans l'épître de saint Jude et dans le deuxième chapitre de l'épître aux Colossiens.

(2) Act. 8.

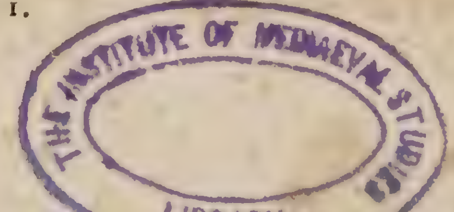
gnosticisme. Elle considère la doctrine de Simon comme la source de toutes les sectes religieuses postérieures, et elle représente cette doctrine avec plusieurs des traits qui distinguèrent plus tard le gnosticisme développé (1). Ménandre, disciple de Simon et Samaritain comme son maître, transmit les premières idées hérétiques à deux hommes qui devinrent les chefs des sectes gnostiques, Saturnin et Basilide (2). Telle est donc la manière des traditions : elles s'efforcent de ramener à une seule et même source ce qui procède de causes nombreuses et différentes, et ce qui n'a d'homogénéité que par une tendance spirituelle commune. La connexion dans ses récits historiques ne peut pas pour cela être contestée à la tradition. Les sectes des Simoniens et des Ménandriens, qui reparaissent après un long intervalle de temps, prouvent en faveur de la liaison, de la suite dans l'histoire traditionnelle; mais les principes chronologiques seuls nous défendent de croire que la précédente succession des chefs de sectes ait été conservée par une tradition non interrompue. On peut encore moins accorder qu'une doctrine, dont les germes historiques résident dans une certaine pensée fort répandue, ne se soit pas formée successivement, comme un fleuve se forme de plusieurs ruisseaux : sans doute les uns proviennent d'une source éloignée, d'une contrée originairement peu connue, les autres échappent à tout renseignement certain; mais lorsqu'ils ont mélangé leurs eaux, nous distinguons encore leurs diverses couleurs, leurs divers éléments, et nous pouvons toujours deviner quelle est leur terre natale.

La patrie des doctrines gnostiques est incontestable-

(1) S. Iren., I, 23. édit. Massuet.



(2) *Ib.*, 24, 1.



ment la vaste étendue de l'Orient. Le gnosticisme puise ses notions moitié dans la religion juive, moitié aussi dans les autres doctrines orientales, surtout lorsqu'elles prennent un caractère plus philosophique. Il a conservé beaucoup de formules, d'expressions, de symboles qui appartiennent à l'Orient. Il se répandit d'abord en Syrie et en Egypte. Il chercha ensuite à pénétrer plus avant dans l'Orient, et à s'enrichir en Perse et dans les Indes d'une sagesse plus lointaine, par conséquent plus mystérieuse, plus élevée (1). Néanmoins il s'efforça d'allier tous les éléments de la science aux idées de la philosophie grecque, et conséquemment il doit être compté sans hésitation parmi les nombreux phénomènes qui résultèrent du mélange de la philosophie grecque et de la philosophie orientale à l'époque de la diffusion du christianisme.

Les doctrines des Gnostiques ne se rapportent pas toutes de la même manière au christianisme. Les unes, comme nous le verrons, avaient un penchant marqué à s'associer au mouvement chrétien; les autres tendaient à opérer un rapprochement entre les doctrines procédant du christianisme et leurs propres idées exaltées jusqu'à l'extravagance; d'autres enfin ne furent qu'extérieurement en contact avec les doctrines chrétiennes, et ne virent lans le christianisme qu'une doctrine semblable à beaucoup d'autres, en possession sans doute d'une vérité, mais d'une vérité qui avait apparu chez d'autres peuples et à d'autres hommes déjà. C'est ainsi que pensait également le père prétendu de tous les Gnostiques, Simon-le-Mage. Le récit que Simon se fit adorer comme

---

(1) La doctrine de Basilide est évidemment d'origine persane. Archelai et Manetis disp., fin., 55 p., 276 b. Routh, *Rell. sacr.* Bardesan a une parenté incontestable avec les Indiens. Cfr. Neander, *Syst. Gnost.*, p. 201, suiv.

Jupiter doit être renvoyé à la tradition (1); mais d'autres traits plus caractéristiques, tels que le culte d'Hélène, qui fut interprété dans le sens de la transmigration des âmes et de la fable de Stésichore, tels que la diffusion de la révélation entre les Juifs, les Gentils et les Samaritains, révélation où il se représentait comme l'organe de Dieu le Père (2), ces traits prouvent que la révélation chrétienne paraissait à Simon et à sa secte d'une importance très subordonnée (3). C'est ainsi que pensait encore Carpocrate, dont les idées se rattachent presque entièrement aux doctrines platoniciennes. La supériorité qu'il accorde à Jésus sur les autres hommes réside simplement en ce qu'il était doué d'une âme plus forte et plus pure, par conséquent mieux appropriée à conserver les idées aperçues avant la vie terrestre. Les partisans de Carpocrate adoraient bien Jésus comme un Dieu; mais ils plaçaient son image à côté de celles d'autres hommes divins, de Pythagore, de Platon, d'Aristote (4).

Une histoire de la philosophie chrétienne ne peut, comme cela se comprend, entrer dans l'exposition des systèmes gnostiques qui ne se rattachent au christianisme qu'apparemment. D'ailleurs ces systèmes, dans toute leur étendue traditionnelle, sont d'une minime importance philosophique. On peut en dire autant des autres doctrines gnostiques qui sont défrayées en partie par les frénésies du fanatisme, telles que les doctrines des Ophites et des sectes affiliées. D'autres Gnostiques

---

(1) Gieseler, *Histoire de l'Église*, 3e édit., I, 59.

(2) Iren., I, 23, suiv.

(3) Orig. c. *Cels.*, V, 62, ne compte point les partisans de Simon au nombre des chrétiens.

(4) Iren., I, 25, 1; 6.

ont dû également être éliminés de notre investigation; leur caractère presque absolument pratique appartient à l'histoire de l'Église : je citerai pour exemple les Marcionites. Ainsi les Gnostiques, chez lesquels nous remarquons une aspiration à s'approprier philosophiquement les élans de l'esprit chrétien, peuvent seuls attirer notre attention.

La délivrance de tout mal physique et de tout mal moral, promise par le christianisme, devait soulever et entourer d'un vif intérêt la question de l'origine du mal moral et physique. Telle est aussi la question qui fut agitée diversement lorsque les philosophies orientale et grecque se trouvèrent en contact. Il ne faut donc pas nous étonner que cette question occupe presque exclusivement les systèmes des Gnostiques. Elle présentait une difficulté d'autant plus grande que l'on était plus enclin à admettre que ce monde était l'ouvrage d'un Dieu unique, bienfaisant, tout-puissant, qui avait créé sans assistance ni opposition. Mais ce principe n'était point reconnu par tous les systèmes gnostiques; ils se divisèrent même sur ce point : les uns s'efforcèrent de consolider le principe précédent, les autres le tenaient pour être en contradiction flagrante avec l'imperfection de ce monde. Alors ils furent conduits, ceux-ci au dualisme (1), ceux-là à l'idéalisme. Nous allons considérer d'abord la première des deux directions du gnosticisme, parce qu'elle soutient évidemment le rapport le plus éloigné avec les doctrines du christianisme.

---

(1) J'applique toujours et uniquement le mot de dualisme là où sont admises deux causes primitives opposées. Employer cette expression dans un sens plus étendu, sans en présenter une explication plus exacte, ce serait engendrer la confusion.

CHAPITRE II.

Gnostiques professant le dualisme.

Les traditions relatives au gnosticisme montrent évidemment qu'il embrassa la direction dualiste avant de suivre la tendance idéaliste. Le dualisme soutenait un grand nombre de rapports avec la doctrine philosophique qui, au temps du Christ, était le plus généralement répandue. Cette philosophie régnante se développait selon l'esprit de l'Orient, mais ne pouvait point s'éloigner de l'opposition originelle entre la matière et Dieu, telle que l'enseignaient Philon le Juif et d'autres philosophes, ses alliés par la pensée. Nous trouvons donc deux Gnostiques, cités comme disciples de Ménandre, qui ont professé le système du dualisme : Saturnin et Basilide.

§ I.

Saturnin.

Né à Antioche, en Syrie, il y propagea ses doctrines. Faute de documents étendus sur son système (1), nous ne pouvons point présenter une esquisse parfaitement

(1) La principale source est saint Irénée, I, 24, 1 et 2. Saint Épiphane (*Hær.* XXIII, 1 et 2) présente seulement quelques développemens qui peuvent être considérés comme des paraphrases de saint Irénée. Ajoutez Théodoret (*Hær. fab.* I, 3), qui suit d'ailleurs, comme ordinairement, saint Irénée ; mais il peut aider à mettre sur les traces du texte grec de saint Irénée, qui est perdu.

nette de son dualisme ; ainsi, il est incertain s'il considéra Satan, qu'il oppose aux anges artisans du monde (1), comme un ange que Dieu avait créé ou qui avait une autre origine ; ou bien s'il admit en général que tous les êtres sortis de la main de Dieu avaient d'abord été confondus dans la matière, puisque Dieu l'avait simplement formée. Mais les lacunes que les traditions laissent dans la doctrine de Saturnin peuvent être comblées facilement : Saturnin ne jugea pas nécessaire d'expliquer au long le mal physique ni le mal moral, parce que l'un et l'autre ont déjà dans la matière leur raison suffisante d'existence : il admettait ou que la matière a été formée par Dieu, ou même qu'elle constitue un royaume particulier opposé au royaume des émanations divines. Il racontait, par exemple, que Dieu, unique, inconnu à tous, avait créé différentes puissances spirituelles, anges, archanges, pouvoirs, dominations, et que sept de ces êtres supérieurs étaient devenus les créateurs et les gouverneurs du monde, parmi lesquels le Dieu des Juifs. Ils avaient également formé l'homme dans l'intention de l'établir le symbole de la lumière qui rayonnait de la puissance suprême, mais s'évanouissait aussitôt. Toutefois, leur faiblesse ne leur avait pas permis de former l'homme droit, portant tête haute; il était sorti de leurs mains rampant comme le ver de terre. Alors la puissance supérieure qui avait servi de modèle et de type pour la formation de l'homme prit pitié de cette image d'elle-même, et versa un rayon de vie dans l'homme, afin qu'il pût se redresser; ce rayon de la puissance divine devait de plus, lorsque les autres éléments de l'or-

(1) Iren., I, 4, 2.

ganisme humain se seraient dissous dans la mort, retourner à sa source primitive. C'est dans ce but, c'est pour favoriser le retour de l'élément spirituel de l'homme que le Sauveur était venu sur la terre. Une chose frappe dans ce récit : les anges, formateurs du monde, sont représentés comme des êtres si faibles qu'ils n'ont pas même en leur possession un rayon de la puissance divine qu'ils puissent répandre dans leur création ; d'un autre côté, si la faiblesse est inhérente à leur nature, aucun pouvoir malfaisant ne leur est attribué. Mais plus tard, dit-on, les princes du monde ont voulu anéantir leur père (1), et c'est pourquoi le Christ dut apparaître sur la terre avec la mission de renverser le Dieu des Juifs et de sauver les croyants, c'est-à-dire ceux qui recélaient dans leur sein un rayon de sa propre vie ou de la vie de la puissance divine. Cependant ces dieux impuissants, qui aspirent à diviser l'essence de Dieu (conception qui rappelle naturellement le panthéisme suivant lequel la multiplicité du divin doit rompre l'unité divine), ces dieux ne sont point tenus pour méchants; leur nature est considérée comme telle qu'ils ne peuvent agir autrement, et le mal consiste en cela seul qu'ils se sont emparés d'un pouvoir supérieur qui doit être rendu à sa source originaire.

Quelque insuffisante que soit l'explication des points

---

(1) Grabe veut sans doute corriger ici l'ancien traducteur d'après Théodoret; mais saint Épiphane (*Hær.* XXIII, 2) parle également d'une insurrection des dieux contre le Dieu suprême. J'aime donc mieux suivre avec Massuet l'ancienne traduction que Théodoret, qui paraît n'avoir compris ni saint Irénée ni la doctrine de Saturnin. La tradition de cette révolte renferme évidemment une imitation des mythes païens touchant les querelles des dieux.

de vue de cette doctrine, on ne peut cependant guère douter qu'elle ait eu principalement à cœur de décrire le bien et le mal, la nature supérieure et la nature inférieure dans leur opposition essentielle et dans l'impossibilité où elles sont de découler d'une source commune (1). Saturnin posa donc deux sortes d'hommes, les bons et les méchants, différents les uns des autres par nature; ceux-là participant du rayon de la vie divine, ceux-ci tombés sous la puissance des mauvais génies. Mais l'empire de Satan et des hommes pervers doit être aboli, et les bons doivent être rendus par l'intervention du Sauveur à leur source primitive. Un des caractères de cette doctrine est de professer l'horreur des choses temporelles, sensibles, qu'elles soient le produit de la matière ni bonne ni mauvaise en soi, ou d'une puissance ennemie du bon Principe; car, dans ce dernier cas, elles empêchent nécessairement notre âme de remonter à sa source première. C'est là aussi le motif de l'aversion que montrèrent beaucoup de partisans de Saturnin pour la chair. Le mariage et la procréation étaient, selon leurs explications, une œuvre de Satan. Ces préceptes mêmes dénoncent une tendance dualiste.

Assurément ces doctrines se rattachent aux mouvements du christianisme; elles reconnaissent qu'un germe

---

(1) La pensée de Saturnin s'éclaircit parfaitement, je crois, par la doctrine de Plutarque, qui admettait trois principes : Dieu, la matière et le principe actif du mal. Dieu forme les anges avec la matière; les anges, dieux créés, selon Platon, forment le monde; mais le mauvais principe doit être vaincu insensiblement. Voy. *Histoire de la philosophie ancienne* de Ritter, tr. fr., t. IV, p. 544 et suiv. Toutes les traditions relatives à la doctrine de Saturnin se rapprochent de ces représentations de Plutarque.

nouveau de vie a été déposé dans l'humanité par le Sauveur, et que ce germe doit produire l'abolition du mal. Mais qu'elles étaient loin de comprendre toute la signification des événements contemporains ! Elles constataient dans le monde l'existence d'une nature qui ne procédait pas de Dieu, et elles rapportaient à cette nature une portion de l'homme. Or, si cette nature renfermait en elle-même son propre principe, comment était-il possible de le détruire effectivement et entièrement, de l'anéantir, et en conséquence d'abolir le mal ? Ou il leur fallait être infidèles à leurs propositions fondamentales, ou elles ne pouvaient soutenir, dans l'acception entière du mot, que tout mal devait être évincé, détruit.

§ II.

Basilide et sa secte.

Les traditions relatives au système de Basilide sont plus complètes et plus explicites que celles qui concernent la doctrine de Saturnin. Tout comme nous savons que Saturnin était né en Syrie, de même nous sommes instruits que Basilide, né à Alexandrie, répandit la doctrine du gnosticisme en Égypte (1). Il florissait, dans tout l'éclat de son activité, sous le règne de l'empereur Adrien (2). Il travailla à la propagation de sa doctrine par des écrits dont nous possédons encore des fragments. Ces écrits étaient consacrés à l'interprétation des livres saints; mais Basilide, à ce qu'il paraît,

---

(1) S. Iren., I, 24, 1. C'est une question accessoire que de décider s'il a enseigné en Perse. Archel. et Manet. disp., 55, p. 275.

(2) Clem. Alex. *Strom.* VII, 764, édit. Paris, 1641; Euseb. *Chron. ann.*, Hodr., 17.

ne se restreignit pas aux livres canoniques ; il admit encore, ainsi que son école, les faux prophètes (1). Son fils Isidore ne sembla pas avoir déployé une moins grande activité littéraire ; il s'attacha à la doctrine de son père ; des fragments de ses écrits nous ont également été conservés (2).

Nous sommes instruits expressément du rapport que Basilide soutient avec Saturnin : il cherche à approfondir la doctrine des Gnostiques dans des fictions spécieuses, et à la féconder de cette manière par un récit fort étendu des émanations de la divinité (3). Toutefois, les Basilidiens s'efforçaient de prouver l'origine apostolique de leurs assertions (4), et ils soutenaient de toutes leurs forces la séparation rigoureuse du christitianisme et de la philosophie païenne, parce qu'ils considéraient tout ce qui avait passé de cette philosophie dans la doctrine nouvelle comme une effluve du judaïsme (5).

---

(1) Euseb., *Eccl. Hist.*, IV, 7; Clem. Alex., *Strom.*, IV, 506; Archel. et Manet. disp. l. c.; Orig., *in s. Luc. Hom.*, I, 933, edit. Ruæi. Il admet les prophètes Barcabbas, Barcoph et autres.

(2) Clem. Alex., *Strom.*, II, 409; III, 427 ; VI, 641. Entre autres un écrit exégétique sur le prophète Parchor.

(3) S. Iren., I, 24, 3.

(4) Basilide s'appelait lui-même un élève de Glaucias, lequel passe pour un interprète de saint Pierre. Clem. Alex., *Strom.*, VII, 764.

(5) Clem. Alex., *Strom.*, VI, 641 sq. Les philosophes grecs étaient accusés de plagiat littéraire. Neander, *Syst. Gnostiques*, 64, trouve ici des difficultés qui n'existent pas. Τῷ μὴ ὑπάρχοντι κατ' αὐτοὺς σοφῷ, c'est-à-dire le sage qui, selon leur propre doctrine, selon la doctrine stoïcienne, n'est pas dans la réalité. De même Baur, *De la connaissance chrétienne* (*gnosis*), 228 seq., me paraît être dans une fausse voie, lorsqu'il croit que Phérécide est désigné ici particulièrement à cause de sa doctrine qui

La doctrine des émanations que Basilide enseignait ne nous a pas été transmise par la tradition avec toute l'exactitude désirable (1). Nous savons que, semblable à d'autres systèmes gnostiques, elle admettait huit degrés suprêmes dans l'échelle de l'Être (2), mais on n'en saurait indiquer le nom avec une entière sécurité. Il est certain que Basilide avait pour principes que Dieu, le Père incréé, a engendré la Raison, et que la Raison a engendré le Verbe : c'est le résultat d'une représentation que la pensée gnostique offre sous les formes les plus diverses. Quant au rapport harmonique de ces trois premiers degrés, nous ne pouvons avoir sur ce point aucune indécision. Rien de plus clair : le Dieu suprême, incompréhensible (3), s'est d'abord manifesté par une révélation interne, puis par une révélation extérieure; de la révélation extérieure, du Verbe, Basilide dérive l'Intelligence (φρόνησις), de l'Intelligence la Sagesse (σοφία) et la Force (δύναμις); enfin la Sagesse et la Force devaient donner

---

rappelle une ancienne doctrine persane. Phérécide avait incontestablement une haute importance pour les Basilidiens à cause de la connexion de sa doctrine avec celle de Pythagore et la métempsycose. La doctrine de Phérécide est rapportée à Cham, ainsi que le reconnaît encore Baur, p. 230, parce que les Egyptiens descendent de Cham, et que Pythagore et Phérécide ont reçu leur doctrine des Egyptiens.

(1) Saint Irénée, ouv. cit., traite cette doctrine fort légèrement. Neander, *Syst. Gnostiques*, 82, et d'autres après lui trouvent le motif de cette sorte d'oubli dans la confusion que fit saint Irénée des doctrines des derniers Basilidiens avec d'autres doctrines. Mais on pourrait en dire autant des autres gnostiques. Evidemment saint Irénée ne présente pas des détails aussi exacts sur les Basilidiens que sur les Valentiniens, parce qu'il n'avait pas affaire directement à ceux-là comme aux seconds.

(2) Clem. Alex., *Strom.*, IV, 539.

(3) S. Iren., II, 16, 2.

naissance aux Vertus, aux Dominations et aux Anges, artisans de l'univers (1). Si les Vertus, les Dominations et les Anges ne sont point compris dans les huit premiers degrés, comme l'analogie avec les autres systèmes gnostiques permet de le supposer ; d'après ce dénombrement, il manque alors deux degrés dans la série supérieure des émanations. Selon une autre tradition, ces deux degrés seraient occupés par la Justice et la Paix (2). Si nous nous enquérons du sens intime de cet assemblage (qui ne peut certes pas avoir été fait sans une pensée), ce qui frappe le plus est aussi le moyen le plus facile de déchiffrer ce sens. Evidemment, les idées qui ont présidé au dernier assemblage dont il s'agit, sont principalement indiquées par les Vertus, et, selon le dénombrement que les philosophes grecs avaient coutume de faire des vertus principales, ce sont la prudence, la sagesse et la

---

(1) *Ib.* I, 24, 3. Noun primo abinnato natum patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynamini autem et Sophia Virtutes et Principes et Angelos, quos et primos vocat et ab iis primum cœlum factum. Saint Irénée parlait-il des Basilidiens, dont le pleroma consistait en cinq hypostases? On pourrait le conjecturer d'après saint Irénée, II, 16, 4, passage où je lis, avec Grabe, *quod* au lieu de *quæ*. Alors le pleroma excéderait quarante-cinq octoades, par conséquent aussi trois cent soixante, et le nombre entier des cieux s'élèverait à trois cent soixante-cinq. Pour suivre fidèlement cette hypothèse, il faudrait réunir Sophia et Dynamis en un même degré d'émanation. Nous avons suivi dans le texte une explication différente, mais qui ne présente pas plus de certitude.

(2) Clem. Alex. strom., l. c. Βασιλείδης ὑποςατὰς δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.

justice. Si l'on a ajouté au nombre de ces vertus, en terminant l'énumération, la Paix, il ne faut pas s'en étonner : la paix, selon le génie oriental, désigne le but du sentiment vertueux. Mais une objection s'élève contre cette triplicité : une seule et même vertu est exprimée par deux termes différents, prudence et sagesse ; d'un autre côté, deux vertus fondamentales sont omises, et la force est impliquée dans les vertus que l'on dénomme, bien qu'elle ne s'harmonise pas avec l'ensemble de la série. Quoi qu'il en soit, la distinction établie entre la prudence et la sagesse est moins choquante en soi que la subordination de la sagesse à la prudence, car c'est l'inverse qui est ordinairement posé (1). D'où nous pouvons conclure avec certitude que dans ces doctrines règne un langage inusité, qui résulte peut-être d'intentions cachées. Dans cette situation, il peut être permis de s'abandonner à une conjecture. Si la prudence est différente de la sagesse, et si la première est subordonnée à la seconde, on ne peut guère comprendre autre chose sous celle-là que la sagesse divine, et sous la dernière que la sagesse humaine ; c'est ainsi qu'on l'entend ordinairement : on attribue à la prudence la connaissance du bien et du mal, et à la sagesse l'assujettissement des penchants sensuels (2) : il s'agit donc ici de la vertu que les stoïciens désignaient par le mot de « modération » (σωφροσύνη). Selon cette interprétation, si nous avons déjà trois des vertus cardinales des platoniciens ou des stoïciens, nous ne pouvons point balancer un

---

(1) Cela serait conforme au langage aristotélique que Philon emploie aussi quelquefois. Voy. *de Præm. et pœn.*, 14.

(2) Clem. Alex. *Strom.*, II, 375. Cfr. Philo quis rerum div. her., 498, Mang. De même chez les Valentiniens la σοφία est la raison pratique qui réside dans le monde.

instant sur le sens de ce que Basilide appelait force dans sa disposition harmonique, dans son système des émanations. Le mot « force » n'est point impropre à désigner la quatrième vertu cardinale, le courage, qui exige la vigueur de l'âme pour souffrir et agir (1). Jusqu'à ce qu'une meilleure explication soit présentée, nous pouvons espérer que celle-ci ne s'éloigne pas beaucoup du sens précis de Basilide. Sa doctrine de l'émanation se développe, après ce commentaire, avec une parfaite clarté. La révélation extérieure, se déployant dans l'activité rationnelle, donne naissance aux quatre vertus primordiales, à savoir : la prudence, qui distingue le bien du mal; la modération, l'empire sur les passions, qui dérive de la prudence; la force morale, appelée le courage, qui procède de la modération; enfin, la justice dans la répartition des biens externes, qui est la conséquence du courage. La possession de ces vertus doit nécessairement procurer la paix de l'âme.

Notre explication précédente suppose que la doctrine de Basilide avait une tendance morale prononcée. Or on en devient assez certain en examinant le caractère de toutes ses opinions : seulement, il ne faut pas s'attendre à ce que l'élément moral lui ait apparu dans une opposition pure avec l'élément naturel. Tont au contraire, on dirait que tout ce qui constitue des différences essentielles entre les hommes, relativement à leur valeur morale, a été regardé par Basilide comme établi, fondé par la nature. La foi, que possèdent les élus, est, suivant lui, un don, un privilége que la nature leur a accordé; il considère les chrétiens comme une espèce d'hommes choisie,

(1) Cfr. Philo de fort. 3, 378. — Ἀνδρείας, ἐπειδήπερ εὐτόνου καὶ γενναίας καὶ σφόδρα νενευρωμένης ψυχῆς ἐςί.

qui domine, du consentement de la nature, le monde sensible (1); et ces maximes s'accordent d'ailleurs parfaitement avec le cours entier de sa doctrine des émanations, que nous connaissons, il est vrai, seulement dans ses traits généraux, mais où l'on remarque clairement une base assise sur des représentations physiques. Les émanations divines se dispersent, se résolvent finalement dans les forces organisatrices du monde, dans les anges, et toutes les émanations créatrices doivent former le nombre trois cent soixante-cinq, qui rappelle le nombre des jours de l'année et dérive sans contredit de représentations astronomiques (2). L'élément moral, la nature morale ne se forme point ici sur la nature physique, mais c'est celle-ci qui se forme sur celle-là. On pouvait déjà conclure le caractère essentiel de la doctrine de Basilide, en voyant la manière dont il subordonnait les unes aux autres, dans les premiers degrés de ses émanations, les quatre vertus de la philosophie païenne. On voit aussi percer là sa tendance à abaisser insensiblement le rationnel pur vers le physique, vers le naturel; le rationnel doit se manifester par l'assujettissement des passions, par un effort énergique et courageux de l'âme; la justice doit procéder de la prudence, et non la prudence de la justice.

La direction prise par cette doctrine ne pouvait man-

---

(1) Clem. Alex. *Strom.*, II, 363; III, 427; IV, 540; V, 545. — Φύσει τις τὸν Θεὸν ἐπίςαται, ὡς βασιλείδης οἴεται. — — Φύσιν καὶ ὑπόςασιν, — — οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίςιν.

(2) S. Iren., I, 24, 3, 7. Ainsi trois cent soixante-cinq cieux sont également admis. Le nom mystique Abraxas ou Abrasax, auquel se rattache une superstition très répandue, représente ce nombre.

quer d'avoir pour celle-ci les conséquences les plus décisives ; ou plutôt cette direction, partant du sein même de la pensée du système, devait s'y dénoncer dans toutes les parties, pourvu qu'elle fût suivie conséquemment, logiquement. La doctrine de Basilide a ceci de commun avec les autres doctrines d'émanations, qu'elle dérive les objets suprasensibles de leur principe primitif, et qu'elle les classe selon leurs différents degrés d'imperfection; chaque degré est séparé du degré supérieur par un intervalle déterminé (διάστημα). La perfection, dans la pleine acception de ce mot, est le partage de Dieu seul; tous les autres degrés de l'être y participent selon une mesure fixée, établie par leur nature. Chaque degré est capable proportionnellement de la connaissance du divin, c'est-à-dire de la foi, car Basilide désigne la connaissance du divin par ce mot; tout degré ne peut espérer que la mesure de bien qui correspond à sa nature, et c'est en proportion de cette espérance qu'il obtient le don de la foi (1).

De même que le bien, le mal est aussi départi par la nature, selon cette doctrine. Nous l'avons déjà remarqué, c'est toujours la question de l'origine du mal physique et du mal moral dont s'occupe la philosophie des Gnostiques. Ils se demandaient particulièrement quelle pouvait être la raison légitime des souffrances des

(1) Clem. Alex. *Strom.* II, 363. Φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίςιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην. — — ἔτι φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου πίςιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείην εἶναι καθ' ἕκαςον διάςημα· κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίςιν, κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάςου ἐλπίδι καὶ τῆς πίςεως τὴν δωρεάν.

croyants. Et Basilide entreprit de résoudre ce problème. J'aime mieux, dit-il, avouer toute espèce de principe que de reconnaître la perversité du Dieu providentiel. Mais alors les martyrs ont mérité les tortures qu'ils ont endurées ; ou ils ont accumulé sur eux des fautes inconnues, et les supplices cruels qui leur sont infligés sous un autre prétexte en sont la juste punition ; on peut les comparer à des enfants innocents qui semblent n'avoir pas péché, et qui doivent accepter la douleur comme un bienfait, parce que, portant en eux la faculté de pécher, ils sont délivrés, par suite de leurs souffrances antérieures, de maux nombreux qui les eussent frappés, si la puissance de transgresser les lois se fût développée dans leur cœur. Nous sommes tous hommes, mais Dieu est juste. Même celui qui n'a pas péché est rempli de péchés ; il porte l'essence du péché en lui. N'a-t-il pas péché, on ne peut pas lui en faire un mérite, car il ne lui a manqué pour pécher que l'impulsion, et, en quelque sorte, l'occasion. Basilide ne paraît même pas avoir fait une exception pour le Rédempteur de l'humanité. Le péché, dit-il, aurait triomphé de lui infailliblement, si une tentation se fût seulement présentée. Si tel ne pèche pas, prétend Basilide, ce n'est pas la volonté qui lui manque, car il porte dans son sein le pouvoir du mal ; le pouvoir du mal est donc en lui égal à la volonté du mal (1).

---

(1) Basil. ap. Clem. Alex. *Strom.*, IV, 506. Ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδὲν, ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον (ex conj. Grab.), ἐπὰν ὑποβλήθῃ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖταί τε πολλὰ κερδαῖνον δύσκολα. οὑτωσὶ δὴ κἂν τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκὼς ἔργῳ τύχῃ, πάσχῃ δὲ καὶ πάθῃ, ταὐτὸ ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ, ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτητικὸν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἡμαρτηκέναι μὴ λαβὼν οὐχ ἡμάρτανεν. ὥς' οὐχ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτῆσαι λογιςέον. ὡς γὰρ ὁ μοιχεῦσαι θέλων μοιχός ἐςι, κἂν τοῦ μοιχεῦσαι μὴ

Le mal est uni à nous comme notre nature. La peine et la crainte, disent les Basilidiens, s'attachent aux choses de ce monde, comme la rouille s'attache au fer (1). Personne n'est exempt de souillure. Basilide voit donc dans la souffrance que, pécheur ou non pécheur, l'homme endure, moins encore un juste châtiment, qu'un bienfait (2) qui le conduit à la pureté.

Mais on se demande naturellement d'où vient cette souillure dont nous sommes entachés. La doctrine des émanations précédemment esquissée, ne parle point de souillure. Selon cette doctrine, l'imperfection des effluves, de même que le bien qui leur est inhérent, paraît chose naturelle, et, sous aucun rapport, elle n'est le mal, l'impureté : elle est simplement un amoindrissement du bien, un élément étranger dont notre nature doit être purifiée. Remarquons que la première octoade de Basilide nous place incontestablement dans le monde suprasensible, là où tout est pur; car ce sont d'abord les anges, les degrés tout-à-fait inférieurs des effluves divines, qui doivent produire le monde sensible.

Comment cette production eut-elle lieu? Nous manquons sur ce point de documents suffisamment étendus. Les Basilidiens parlaient d'une confusion, d'un mélange primitif d'où ils dérivaient l'élément additionnel et impur de notre âme raisonnable; et par cet élément ils entendaient les mouvements passifs, les désirs sensuels en

---

ἐπιτύχῃ, καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλων ἀνδροφόνος ἐστὶ, κἂν μὴ δύνηται φονεῦσαι· οὑτωσὶ δὲ καὶ τὸν ἀναμάρτητον, ὃν λέγω, ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κἂν μηδὲν ᾖ κακὸν πεπραχὼς, κακὸν ἐρῶ τῷ θέλειν ἁμαρτάνειν. Πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ πρόνουν ἐρῶ. — — Ἐρῶ ἄνθρωπον, ὅντιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν.

(1) *Ib.* 509. Ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ.

(2) Ll. cc.

nous. Ils les considéraient même, selon l'esprit du stoïcisme, comme des forces spirituelles ou aériformes (πνεύματα), et ils les comparaient aux degrés physiques au moyen desquels les stoïciens avaient coutume de marquer la différence des êtres dépourvus de raison, tels que les animaux, les plantes et les objets inanimés. La confusion primitive provenait donc de ce que l'élément animal, l'élément végétal et même l'être inorganique s'étaient ajoutés à l'âme(1). Il est évident qne l'origine du péché est expliquée ainsi. Mais l'expression de « confusion primitive », par laquelle le commencement des choses est désigné, n'est pas claire; ce mot peut avoir été choisi pour indiquer un chaos qui eut lieu au début du monde, ou pour marquer un mélange des êtres primordiaux, des principes premiers de nature différente. Mais les Basilidiens, selon un des passages cités, décrivaient l'origine du mal comme le résultat nécessaire de l'addition de natures bâtardes et étrangères, de l'addition de forces spirituelles à l'âme raisonnable. Cela permet de supposer qu'ils dérivaient l'origine du monde sensible d'un mé-

---

(1) Clem. Alex. strom., 408. Οἱ δ' ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασιν· πνεύματά τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν. ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύταις (sc. ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς), οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ἰδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζώοις ἐμφερῶς ἐξομοιοῦν λέγουσιν· ὧν γὰρ ἰδιώματα φέρουσι, τούτων τὰ ἔργα μιμοῦνται. καὶ οὐ μόνον ταῖς ὁρμαῖς καὶ φαντασίαις τῶν ἀλόγων ξώων προσοικειοῦνται, ἀλλὰ καὶ φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη ζηλοῦσι διὰ τὸ καὶ φυτῶν ἰδιώματα προσηρτημένα φέρειν· ἔχει δὲ καὶ ἕξεως ἰδιώματα, οἷον ἀδάμαντος σκληρίαν. L'emploi du mot ἕξις, dans son acception propre, pour désigner la nature inanimée, et l'usage de πνεῦμα trahissent l'influence des doctrines stoïciennes.

lange de deux êtres essentiellement opposés, de deux êtres tels que chacun d'eux avait une puissance propre, une activité positive particulière. La formation du monde, à laquelle les anges furent préposés, ne consista point à donner à la matière passive une forme rationnelle; cette formation s'accomplit par un combat de forces contraires : telle paraît être le sens de la doctrine de Basilide et de sa secte.

Au cas où les précédentes expressions équivoques et notre propre explication laisseraient encore douter si nous avons saisi le juste point de vue de la doctrine des Basilidiens, nous allons rapporter quelques paroles de l'auteur de la doctrine, qui lèveront toute incertitude, car on verra qu'il s'en réfère aux doctrines des Barbares pour confirmer ses propres assertions. Les Barbares avaient reconnu aux choses deux origines primitives, deux principes premiers, ces principes avaient en partage, l'un le bien, l'autre le mal, l'un la lumière, l'autre les ténèbres; tous deux existaient véritablement. Tant qu'ils subsistèrent pour eux-mêmes, chacun d'eux mena sa vie propre selon sa propre volonté, chacun d'eux se satisfit soi-même; ni l'un ni l'autre ne reconnut le mal pour lui appartenir en particulier. Mais lorsqu'ils se furent connus et distingués, lorsque les ténèbres eurent aperçu la lumière, celles-là convoitèrent celle-ci comme meilleure, et la nuit aspira à se mêler au jour (1). Ainsi on ne peut

---

(1) Archel. et Manet. disp., 55, 276. Quidam enim horum (sc. barbarorum) dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita, id est in principio lucem fuisse ac tenebras, quæ ex semet ipsis erant, non quæ esse dicebantur. Hæc cum apud semet ipsa essent, propriam unum quodque eorum vitam agebat, quam vellet et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est, quod est pro-

pas en douter, la doctrine de Basilide est un dualisme prononcé.

Nous le voyons par les assertions précédentes : Basilide attribua un rôle actif à l'empire des ténèbres au début de la formation du monde; mais nous sommes incertains sur le rôle qu'il départit alors au royaume de la lumière. Nous avons déjà mentionné qu'il rapporta la formation du monde aux anges qui sont considérés comme les émanations de l'empire du jour, et particulièrement la formation de la terre, ainsi que son gouvernement, aux anges du ciel voisin de notre globe (1); mais on pourrait se demander si c'était une condescendance faite aux représentations ordinaires des chrétiens, que d'enseigner, comme le faisait Basilide pour se rapprocher encore de ces derniers, que l'artisan du monde avait été créé par un Dieu supérieur, par Dieu le père (2). Car, si nous recherchons à qui est attribué le gouvernement du monde, question à laquelle nous sommes arrivés maintenant; si nous examinons comment le plus puissant entre les anges, le Dieu des Juifs, a voulu soumettre à son peuple choisi tous les peuples de la terre, et comment les autres anges s'y opposèrent, opposition qui détermina la mission du Christ envoyé pour prévenir cette lutte et la destruction de l'humanité (3); alors nous ne distinguons pas clairement que le mauvais Principe ait exercé son action dans tout cela, et nous sommes tout

---

prium, et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum (alterius?) agnitionem uterque pervenit et tenebræ contemplatæ sunt lucem, tanquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea commisceri.

(1) S. Iren., I, 24, 4; cf. Theodoret., *Hær. fab.*, I, 4.

(2) S. Iren., II, 2, 3.

(3) *Ib.* I, 24, 4.

près de penser que le Principe du mal s'était déjà montré activement lors de la formation du monde, bien plus, qu'il avait été le principe particulier du monde, ainsi que le désirent, que le posent en fait les propositions générales du système de Basilide. Selon ces mêmes propositions, il faut admettre que le Principe du bien n'a pas contribué aussi puissamment que le Principe du mal au chaos primitif et, par conséquent, à la formation du monde : le Principe du bien est décrit comme séparant, comme débrouillant le chaos et le monde (1). A nous en tenir aux propositions de Basilide, nous pouvons effectivement nous représenter le bon Principe comme purement passif dans la formation du monde. C'est sa faiblesse, non sa force, qui aboutit à la création; car la création est préparée par cela seul que l'écoulement progressif des émanations affaiblit peu à peu le divin. Ces conséquences qui dérivent nécessairement du système, Isidore semble les avoir clairement aperçues, lorsqu'il redoute que les mouvements passifs de l'âme soient un élément primitif étranger à l'âme, que ces mouvements favorisent des conséquences, destructives de la morale, et qu'on se dise : nous sommes victimes de la violence, nous sommes sous la domination du mal. Il voulait aller au-devant de ces conséquences, en invoquant contre l'empire des passions la force de la raison (2); mais le point de vue fondamental des Basilidiens n'en est pas changé : cela est évident de soi.

Quoi qu'il en soit, on peut encore trouver, selon les vues mêmes de Basilide, une efficacité du bon Principe dans

---

(1) Clem. Alex. *Strom.*, II, 375. Σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταςατικῆς · οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.

(2) Ap. Clem. Alex. *Strom.*, II, 409.

la formation du monde, car le Principe du mal fut porté par sa contemplation du bien à se confondre avec lui. C'est sans doute un effet produit simplement par l'existence du bien, un effet absolument physique; intimement le bien n'en fut point touché. Depuis ce moment, le mal se résista à lui-même, et se purifia. Nous ne pouvons voir ici qu'un effet extérieur du bien; un développement, un perfectionnement interne n'en résulta point, selon les doctrines de Basilide.

Mais cette purification doit certainement renfermer un sens moral. La vie humaine, la nécessité pour l'homme de remporter sur le mal la victoire, fait particulièrement présupposer un tel sens. C'était l'opinion d'Isidore: personne, suivant lui, ne peut se croire justifié parce que la passion, comme un élément qui lui est étranger, comme une seconde âme ajoutée à son âme véritable, à son âme raisonnable, s'en est rendue maîtresse; car il aurait d'abord fallu ne point laisser pénétrer en nous les mauvais désirs; la raison aurait dû combattre contre elle-même et triompher de l'élément mauvais de la création (1). On peut maintenant tout aussi bien appliquer ces considérations à la généralité des êtres, et attribuer conséquemment aux anges de la lumière une part dans la création et dans le chaos primitif, puisqu'ils ont cédé à la tentation du mal. Ainsi la

---

(1) L. c. Ἰσίδωρος ἐν τῷ περὶ προσφυοῦς ψυχῆς — — γράφει κατὰ λέξιν· ἐὰν γάρ τινι πεῖσμα δῷς, ὅτι μή ἐστιν ἡ ψυχὴ μονομερὴς, τῇ δὲ τῶν προσαρτημάτων βίᾳ τὰ τῶν χειρόνων γίνεται πάθη, πρόφασιν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἕξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων λέγειν, Ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα, τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτοὶ (vulg. — ὃς κτλ.) ἡγησάμενοι καὶ οὐ μαχησάμενοι τοῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις. δεῖ δὲ τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας.

doctrine précédente a également une signification morale; mais cette signification s'appuie sur un fondement physique qui ne permet pas à l'élément moral d'atteindre toute sa pureté, de revêtir sa nature propre. La faiblesse innée des êtres spirituels de l'empire de la lumière leur est imputée comme une faute; ils combattent non pour leur développement, non contre le mal qu'ils se sont créé à eux-mêmes par leurs actes, mais simplement contre une nature qui leur est étrangère.

Suivant cette tendance morale, Basilide devait donc avant tout maintenir en général cette pensée qui animait tout son point de vue dualiste, que l'Auteur suprême des choses, le Père de l'empire du jour était bon, juste, pur de tout mal; et ce n'était pas à Dieu, selon la pensée manifeste de Basilide, qu'il fallait rapporter la création de l'univers, mais aux émanations infiniment inférieures de sa puissance. Il ne doit pas être en contact avec les anges des ténèbres. Quoi qu'il en soit, Basilide le rend, en quelque sorte, responsable du gouvernement entier du monde, de la destinée des hommes, comme nous l'avons vu, et solidaire de tous les êtres spirituels. Poursuivant ce point de doctrine dans ses conséquences, on ne peut se dissimuler qu'il surgit alors des pensées qui rompent la sécheresse du dualisme; car, bien que le Dieu suprême n'ait rien à faire avec l'empire des ténèbres, on lui attribue cependant une haute domination sur cet empire; il doit évidemment être d'une nature plus élevée que le mal, s'il est le bien, si les puissances mauvaises doivent désirer le bien ardemment. Les hommes sont considérés comme exerçant une autorité sur leurs passions, et l'Auteur des êtres n'a jamais été privé de ce même pouvoir. La partie immaculée du royaume de la lumière plane sur tous les combats rendus dans la vie contre la lumière pure, de même que la raison abso-

lument libre qui peut, en conséquence de sa liberté, résister aux impulsions véritablement nuisibles des puissances subordonnées à son autorité. Or, il faut remarquer que l'empire exercé sur les passions est rattaché harmoniquement à ces puissances, mais n'en dépend point. C'est là le fondement de toute la doctrine de Basilide touchant la providence de Dieu, providence qu'il soutient. Le monde lui apparaît comme une harmonie résultant de l'ensemble parfait des éléments (1). Il considère même le mal, qui existe mêlé au monde, comme profitable au bien. C'est ainsi que les passions des hommes, comme nous l'avons vu, doivent servir à leur purification. Basilide semble avoir suivi cette direction jusqu'au point d'admettre que le mal physique dans l'individu n'était point tel dans le tout. Les puissances des ténèbres semblent donc complétement vaincues; elles ont leurs routes tracées dans l'ensemble des choses, et doivent être utiles à la Providence. Ainsi, ce dualisme a beau s'en défendre, il se voit forcé à la fin d'attribuer au Principe du mal une existence vraie et une activité propre, et, cependant, de la considérer simplement comme une matière passive.

Mais comment le mal peut-il, en général, contribuer au bien? Les traditions, semées d'immenses lacunes, permettent peu d'éclaircissements sur cette question. Selon une conjecture, qui ne manque pas de vraisemblance, le mélange de la lumière avec les ténèbres et avec l'être matériel doit aboutir à la multiplicité de la vie spirituelle (2); mais les détails de la doctrine de Basilide n'autorisent cette conjecture que très indirectement. Nous voyons bien que les trois cent soixante-cinq

---

(1) *Ib.* IV, 508. Ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα.
(2) Neander, *Syst. Gnost.*, 37.

cieux doivent naître de ce mélange, mais nous ne savons pas comment ce nombre se rapporte au système numérique de Basilide. De même, les Basilidiens dérivaient l'existence des hommes et des âmes de la formation du monde et du chaos primitif; mais les anges étaient indépendants de l'une et de l'autre, et devaient leur origine aux émanations du royaume de la lumière.

Nous ne trouvons pas non plus de documents suffisants sur les fins que la Providence, dans la formation du monde, se proposa relativement à chaque être, à chaque essence raisonnable. Les assertions des Basilidiens à ce sujet paraissent se rattacher à la doctrine de la métempsycose, qu'ils considéraient comme une révélation de la sagesse suprême (1). En regardant le mal en général comme un châtiment destiné à purifier, par conséquent comme un bienfait, et en renvoyant toutes les punitions des péchés à la transformation des âmes (2), il est évident qu'ils considéraient en général la vie dans le corps comme une purification qui s'opérait selon des degrés divers. Les degrés étaient d'abord la vie dans des corps tout matériels avant la loi, puis la vie sous l'obéissance à la loi (3), par conséquent dans un corps humain; et l'on peut supposer que la vie chrétienne leur semblait un troisième degré encore plus élevé. Mais la purification implique une tache antérieure, et n'est finalement que la réhabilitation d'un état précédent. Si les Basili-

---

(1) Isid. ap. Clem. Alex. *Strom.*, IV, 641.

(2) Orig. in s. Math., 38, 857. Non esse alias peccatorum pœnas nisi transcorporationes animarum post mortem.

(3) Orig. In ep. ad Rom., V, 1, 549, touchant l'émigration des âmes, comp. encore Clem. Alex. *Strom.*, IV, 506; *Didasc. anat.*, 794 *a*. Il n'en est jamais question que d'une manière très générale.

diens avaient cherché une fin ultérieure de la création, ils auraient été conduits à affirmer simplement que les puissances de l'empire de la lumière se fortifiaient dans la lutte avec le mal moral, et apprenaient, en constatant le mal physique, à résister à la tentation qui les avait déjà séduits une fois. Voici une trace de ce point de vue que nous rencontrerons encore souvent : la Rédemption accomplie par la Raison née au commencement des choses, c'est-à-dire par le Christ, est représentée par la doctrine basilidienne, comme l'affranchissement des croyants soumis à la puissance des anges créateurs du monde (1). Ainsi, les croyants doivent être élevés, pour ainsi dire, à une relation plus intime avec leur principe que n'était celle où ils se trouvaient auparavant, d'après l'origine qui leur était assignée.

Ce point de vue ne pouvait guère se développer sous une forme différente chez les disciples de Basilide. Les principes généraux de leur doctrine s'y opposaient : car, selon ces principes, il fallait admettre que nulle essence ne peut s'élever au-dessus du degré naturel de son être. Le penchant des Basilidiens à subordonner toutes choses à une Providence bonne et juste, était contraire à leur dualisme qui attribuait à l'empire des ténèbres une puissance indépendante; le développement du christianisme l'avait évidemment fait naître en eux. Ainsi, nous trouvons des tendances contradictoires dans ces doctrines gnostiques; et ces contradictions éclatent sur différents points.

(1) Iren., I, 24, 4. Innatum autem et innominatum Patrem videntem perditionem ipsarum (sc. gentium) misisse primogenitum Non suum (et hunc esse qui dicitur Christus) in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt

L'accord est manifeste entre la pensée chrétienne et la doctrine de Basilide touchant la domination absolue de la Providence : selon cette doctrine, c'est une partie de la volonté divine que nous soyons satisfaits de tout parce que tout soutient un juste rapport avec l'ensemble des choses, et, par conséquent, que nous ne haïssions rien. Toutefois, c'est là l'expression de la pensée stoïcienne plutôt que de la pensée chrétienne. La crainte toute dualiste conçue en présence du mélange avec le matériel ou de l'influence du sensible surgit dans notre mémoire, en entendant professer que, selon la volonté même de Dieu, nous ne devons rien désirer sensiblement, par les sens, pour les sens (1).

La manière dont les Basilidiens se rattachaient à la révélation chrétienne porte en général un caractère de fanatisme. Ils remarquèrent bien que cette révélation était un fait essentiellement distinct dans l'histoire du monde, puisqu'alors les élus étaient affranchis de la domination des anges créateurs ; mais ils ne semblent pas avoir compris que cet événement profond ouvrait une ère historique nouvelle ; car il leur fut reproché d'avoir considéré la Passion du Christ comme une pure apparence (2). Il prétendait que la Rédemption avait surtout pour but de nous unir plus intimement à Dieu et de nous élever enfin au-dessus des émanations infé-

(1) Clem. Alex. *Strom.*, IV, 508. Ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτε λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα· ἕτερον δὲ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν· καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν.

(2) Iren., I, 24, 4. Ce point devient douteux d'après le passage cité précédemment, Clem. Alex. *Strom.* IV, 506. Cfr. Baur, *De la connaissance chrétienne*, 224. Basilides ne pouvait cependant raisonner que *ex hypothesi*.

rieures de la divinité (1); mais si nous nous plaçons à leur point de vue sous lequel chacun ne peut avoir de foi que proportionnellement à sa nature, il faut nous attendre à ce qu'ils recherchent cette union avec Dieu par quelque procédé fantastique. Rien de captieux encore tant qu'ils jugent la foi et y voient l'acquiescement de l'âme aux choses que l'observation sensible n'atteint pas, parce qu'elles ne sont pas présentes (2). Mais, outre la foi, ils tiennent la connaissance de leur doctrine extravagante des émanations pour un moyen de se rédimer; ils proclament que celui qui l'a comprise deviendra invisible et incompréhensible pour les anges et les puissances du monde (3), et, en examinant plus rigoureusement, nous trouvons qu'ils considéraient la foi elle-même comme une observation spirituelle qui, sans preuve, par intuition pure et simple, fonde la science (4). Ces vues chimériques sur la foi n'ont rien de commun avec le christianisme. Ce qui dénonce en elles un singulier mélange de l'élément chrétien avec la doctrine orientale de l'intuition et avec la philosophie stoïcienne, c'est qu'elles désignent leur intuition rationnelle, leur intuition privilégiée, d'un côté, sous le nom de « foi »,

---

(1) Iren., II, 16, 4.

(2) Clem. Alex. *Strom.*, II, 371.

(3) Iren., I, 24, 4. Et liberatos igitur eos, qui hæc sciant, a mundi fabricatoribus principibus. *Ib.* 6. Igitur, qui hæc didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem eum et incomprehensibilem eum Angelis et Potestatibus universis fieri.

(4) Clem. Alex. strom., II, 363. *Φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίςιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην. καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.* Par *μαθήματα* il faut surtout entendre l'astronomie gnostique.

de l'autre, sous le nom de « science de la nature » et de « véritable royauté » (1).

En voyant la direction pratique que suivaient les Basilidiens, on peut s'attendre à ce que la même extravagance qui règne dans leur doctrine de la foi domine aussi dans leurs préceptes moraux. Les doctrines attribuées aux chefs de cette secte trahissent cependant une modération plus soutenue que celles qui surgirent dans les temps postérieurs. C'est que les auteurs d'un système possèdent généralement la force nécessaire pour contenir, pour refréner l'expression de leurs principes par une intuition plus spirituelle et plus synthétique, d'où cette expression jaillit. L'opposition absolue entre le bien et le mal, opposition qui est dans l'essence du dualisme, devait déjà sans doute conduire Basilide à une grande sévérité dans ses prescriptions morales. Ce qui a été dit précédemment montre qu'il considérait comme coupable la faculté de pécher, et il érigeait en précepte divin d'étouffer tout désir des sens. Il déploie encore la même rigueur dans une autre opinion : il voulait restreindre le pardon des péchés à ceux-là seuls qui étaient commis involontairement ou par ignorance (2), si, toutefois, il n'est pas vraisemblable qu'il considérait tous les péchés comme l'œuvre de la nature et de la déception. Bien qu'Isidore nous invite à résister rationnellement aux suggestions de

---

(1) C'est ainsi que j'explique le passage de Clém. Alex. *Strom.*, V, 545, qui est très énigmatique. Εἰ γὰρ φύσει τις τὸν Θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασίλειαν καλῶν καὶ κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος. J'ai transposé καὶ et καλῶν, ce qui présente du moins un sens plus clair que la leçon de Potter.

(2) *Ib.* IV, 536.

l'âme mauvaise, et qu'il nous en attribue le pouvoir, afin de nous ôter tout moyen de justification, cependant sa doctrine ne conclut nullement que le péché qui est commis puisse être rapporté à la seule faiblesse de notre raison ; mais cette conclusion est dans le sens général du système. Nous remarquons donc ici le principe d'une certaine bénignité, puisque la nécessité du contact avec les choses sensibles est considérée comme un signe de la faiblesse générale de la vie temporelle, par conséquent comme une faiblesse pardonnable. Ce n'est donc point l'âme véritable de l'homme que l'on trouve ici, mais l'élément qui s'y est agrégé. C'est pourquoi Isidore distingue entre ce qui est humain, ce qui arrive au nom de la nécessité et de la nature, et ce qui est simplement naturel sans être nécessaire, distinction analogue à celle d'Épicure (1); et, selon toute probabilité, Isidore rattache ses préceptes, d'une part, à l'impossibilité de se dérober au naturel et au nécessaire, et, d'un autre côté, au devoir de restreindre le naturel et le non-nécessaire. Ainsi, quoiqu'il tînt la volupté de l'amour pour naturelle et pour non-nécessaire (2), il ne prétendait en aucune façon la supprimer entièrement ; il savait encore ici distinguer. Parmi les hommes, quelques uns sont naturellement enclins au mariage, d'autres doivent s'en abstenir par nécessité, enfin d'autres se font eunuques

(1) Voy. *Histoire de la philosophie ancienne*; trad. fr., III, 383.

(2) Ap. Clem. Alex. *Strom.*, III, 427. Ἡ δὲ ἀνθρωπότης ἔχει τινὰ ἀναγκαῖα καὶ φυσικὰ μόνα· ἔχει τὸ περιβάλλεσθαι ἀναγχαῖον καὶ φυσικόν· φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ. Après φυσικὰ il manque évidemment quelque chose, ou simplement τινὰ ou τινὰ δε φυσικά, quoique S. Epiph., *Hær.* XXXII, 4, ne donne point ces mots ; ce doit être une ancienne corruption.

par raison, en vue du royaume éternel (1). Et, parmi ces derniers, on ne regarde naturellement comme continents que ceux à qui l'espérance du royaume céleste et la raison inspirent la résolution de ne point procréer ; quant à ceux qui ne se marient pas à cause d'une nécessité impérieuse ou d'une antipathie naturelle pour le mariage, on ne peut pas leur en faire un mérite ; mais quiconque recherche le mariage doit être blâmé s'il se laisse entraîner par une passion, par une cause nécessairement puissante. Isidore conseille donc à l'homme qui n'est point fort moralement de se marier ; mais celui qui, par raison, ne veut point se marier, ne doit point pour cela se séparer de ses frères engagés dans le mariage : la pensée de sa faiblesse ne doit pas le quitter (2). On le voit : ces doctrines morales touchant la vie pratique ont peu de valeur, et puisent tout ce qu'elles contiennent de bon dans les justes inspirations de la raison (3).

Toutefois, si nous ne pouvons point blâmer la modération de ces doctrines, les principes d'où elle découle n'en renferment pas moins le germe des erreurs qui se développèrent plus tard si hardiment chez les Basilidiens. Elles portent principalement sur deux points : le mépris pour les œuvres, et le mérite exclusivement attribué à la connaissance, à l'intuition de la vérité.

---

(1) L. c., 426. Οἱ ἐξ ἀνάγκης et οἱ κατ' ἀνάγκην sont bien différents. Ceux-ci sont les eunuques par impuissance, ceux-là par ambition d'honneur, διὰ τὴν ἀνθολκὴν τῆς εὐδοξίας. Il y a là une opposition entre le royaume de l'ἀνάγκη et celui de la πρόνοια ou du λόγος.

(2) L. c., 427. Le fragment offre ici évidemment des lacunes, ainsi que saint Epiphane le fait également observer.

(3) L. c. Ἐνιότε δὲ τῷ μὲν σόματι λέγομεν, οὐ θέλομεν ἁμαρτῆσαι· ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν.

Cette intuition semblait devoir élever au-dessus du terrestre et du périssable. Mais ni Basilide, ni Isidore ne pensaient ainsi : l'un considérait les punitions en ce monde comme des bienfaits et des expiations; l'autre tenait pour désirable une assistance sensible outre le secours spirituel (1). Mais leurs disciples exaltés sont coupables d'avoir proclamé choses permises et la participation aux sacrifices païens ainsi qu'aux autres pratiques superstitieuses, et les jouissances excessives, les débauches, par la raison que l'âme seule peut être sauvée, et que le corps, de sa nature, est périssable (2). Ils ont considéré même la négation de la réalité du Crucifié comme un signe de la liberté véritable (3). En croyant qu'ils étaient les élus de la nature, ils professaient sans crainte la conviction que nul péché ne pouvait les priver du salut qui leur était dû (4). Ils s'élançaient, selon l'esprit de leur doctrine secrète et inaccessible aux représentations vulgaires (5), dans un monde suprasensible; ils avaient la foi qu'ils ne se rattachaient au monde sensible que par leurs passions, non par leur activité, par la liberté véritable de leur esprit. Qui comprend leur doctrine est invisible et insaisissable comme le fils de Dieu; il connaît tous les êtres, il pénètre toutes les essences, et personne ne le connaît (6).

---

(1) L. c. Καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.

(2) S. Iren., I, 24, 5.

(3) *Ib.* 4, 6.

(4) Clem. Alex., *Strom.*, III, 427.

(5) S. Iren., I, 24, 6. Non autem multos scire posse hæc, sed unum a mille et duo myriadibus.

(6) L. c. Igitur qui hæc didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri, quemadmodum et Caulacau fuisse. Et

Les principes dualistes de ce système aboutissant, presque dès le commencement, à de tels excès, à une telle extravagance, cela prouve incontestablement qu'ils répondaient d'une façon beaucoup trop exclusive au besoin scientifique dont le système était sorti. Le besoin qu'avait le christianisme de croire à un Dieu suprême n'était, sans contredit, point satisfait par les principes dualistes, puisqu'ils opposaient l'un à l'autre deux principes actifs. Toutefois, nous nous expliquons clairement pourquoi ce dualisme sévère, rigoureux, se présenta d'abord dans le développement de la philosophie chrétienne, et non le dualisme mitigé qui pose à côté de Dieu une matière passive : en ces temps de luttes morales, le dualisme résultait naturellement de l'opposition morale entre le bien et le mal, et s'entretenait au milieu du désespoir de parvenir jamais à dériver le combat entre l'un et l'autre principe d'un principe supérieur commun à tous deux. Certainement le christianisme inclinait plutôt à comprendre le mal physique dans le monde comme un effet des forces morales et par conséquent actives, qu'à le dériver d'un rapport matériel entre la force motrice et la masse qui était mise en mouvement. L'opposition entre le bien et le mal pouvait donc paraître facilement inconditionnée aux chrétiens. En tout cas, ce problème devait inviter à une large investigation. Le dualisme gnostique de Basilide était propre assurément à conduire avec habileté ces hautes recherches, quoiqu'il dérivât d'une hypothèse qui faisait violence à l'essence de cette opposition, car il admettait que l'opposition entre le

---

sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci, sed cum sciant ipsi omnes et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse. Tu enim, ajunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat.

bien et le mal tenait à la nature. De ce point de vue, qui déniait à cette opposition une signification morale, ce système ne pouvait se soutenir à côté de la doctrine chrétienne, et nous trouvons des traces dans le dualisme même de Basilide, qui indiquent qu'il fut infidèle à sa propre hypothèse. Nous en remarquons dans cette opinion qu'une nature, même celle du royaume des ténèbres, n'est pas mauvaise en soi, mais qu'elle l'est simplement parce qu'elle se laisse envahir par le désir de s'approprier des éléments étrangers; nous trouvons aussi des traces analogues dans l'assertion que le mélange du mal et du bien relève de l'autorité de la Providence, et est destiné à porter de bons résultats.

Mais, d'une part, combien le système dualiste était peu propre à donner une solution satisfaisante des questions philosophiques qui surgissaient sur la route du christianisme, et, d'un autre côté, dans quelle parfaite harmonie il se trouvait avec la pensée chrétienne! c'est ce qui se verra très clairement dans le cours ultérieur de notre histoire. La secte des Basilidiens ne paraît pas s'être maintenue longtemps; mais le dualisme ne mourut pas avec elle, il subsista encore de longues années à côté du développement de la doctrine chrétienne, et il exerça même de l'influence sur des esprits vigoureux, sur des âmes ardentes qui devaient contribuer au perfectionnement de la philosophie chrétienne, tels que saint Augustin, pour en nommer un sur un grand nombre. Le dualisme se soutint dans une voie hardie et féconde en pensées générales, mais il ne put cependant point prendre une forme philosophique; ce qui se développa postérieurement à l'époque de Basilide est, sous le rapport scientifique, encore plus confus, plus grossier que le système que nous venons d'examiner, et n'eut qu'une action extérieure. Toutefois, nous

devons jeter un regard sur les formes que prit plus tard le dualisme, parce qu'elles ne sont point sans importance pour la suite de notre histoire.

§ III.

Les Manichéens.

La doctrine des Manichéens appartient incontestablement aux représentations dualistes les plus influentes. Nous pouvons d'autant moins passer ici cette doctrine sous silence, qu'elle est étroitement liée avec le système de Basilide, et qu'elle a également le caractère du gnosticisme. Toutefois, elle ne peut, sous aucun de ces rapports, prétendre à une étude complète de notre part, d'un côté parce que l'élément philosophique n'est que subordonné et accessoire dans cette doctrine; d'un autre côté, parce que son caractère essentiel est de se tenir sur la limite de ce qui est l'idée chrétienne et de ce qui ne l'est pas.

En ce qui concerne personnellement Mani, Manès ou Manichée, dont l'histoire a été racontée différemment par les écrivains orientaux et par ceux de l'Occident, on a prétendu reconnaître en lui un fondateur de religion, comparable peut-être à Mahomet, puisque, interprétant, retranchant, ajoutant à son gré, il s'efforça de composer, avec d'anciennes et diverses religions, une religion nouvelle. C'était alors une entreprise aussi hardie qu'inconsidérée que de se mettre en opposition avec le développement religieux qui s'accomplissait en ce temps au milieu de ses concitoyens. Perse d'origine, déployant son activité du milieu à la fin du troisième siècle de notre ère, ses tentatives concordent avec l'édification d'un nouvel empire persan : les Perses d'alors, qui s'étaient affranchis de la domination des Parthes, s'in-

géniaient à rétablir sous les Sassanides les anciennes mœurs et l'ancienne religion du peuple. Ces mouvements populaires dérivaient de l'idée de la monarchie; et, par conséquent, il ne faut point regarder comme chose purement accidentelle qu'ils aient été favorables aux germes du manichéisme qui se trouvaient dans l'ancienne doctrine persane, et qu'ils aient contribué plus tard à développer ces germes. Nous trouvons, en effet, les deux puissances, la temporelle et la spirituelle, fondues dans la doctrine de Mani, qui avait emprunté son point de départ dualiste à la religion persane. Il est vraisemblable que la doctrine de Mani, après sa défaite en Perse, commença à se répandre au-delà de cet empire, et qu'elle se mit à se rattacher à des représentations religieuses étrangères. Les documents orientaux abandonnent Mani à sa fuite vers l'est, et ne le suivent point à son retour en Perse, où il trouva une mort violente. Suivant les documents occidentaux, sa doctrine se répandit dans la Syrie; ses principes sont rapportés, non seulement à Zoroastre, mais d'une part à Bouddha, de l'autre au Christ. Ce que nous savons de ces principes a la forme sous laquelle le manichéisme se propagea parmi les chrétiens, et provient, selon toute probabilité, de traductions syriaques, si nous pouvons tenir, toutefois, les écrits qui portent le nom de Mani pour les œuvres de cet homme. Dans ces écrits, Mani est annoncé comme l'apôtre du Christ: ce qui prouve incontestablement, ainsi que leur séparation du judaïsme et du paganisme, que les Manichéens voulaient être comptés au nombre des chrétiens. Mais lorsqu'ils considérèrent leur maître comme le Paraclet, comme l'organe de la révélation chrétienne, lorsqu'ils accusèrent l'Écriture-Sainte d'être entachée d'une fausse doctrine, ils se séparèrent manifestement de l'Église chrétienne, et prétendirent en réalité fonder une société

nouvelle et plus parfaite, basée sur une révélation plus sûre. Il existe aussi des traditions qui identifient Mani avec Bouddha, avec Zoroastre, avec le soleil en tant que source de toute lumière, avec notre Rédempteur ainsi qu'avec l'Esprit saint; et elles prouvent ces identités en s'appuyant sur ce que la doctrine manichéenne a pour principe la notion la plus large de la révélation, et qu'elle professe que le même Être divin nous arrive sous plusieurs formes, et ne fut pas annoncé seulement aux chrétiens. Cela s'explique clairement, car les Manichéens ont la conviction que toutes les communications de la lumière du soleil apportent une révélation divine. Nous avons donc plein droit de soutenir que la doctrine manichéenne ne se rattache qu'extérieurement au christianisme, bien que l'époque dans laquelle elle s'est développée l'ait mise en contact immédiat avec la doctrine chrétienne, et que l'influence exercée par cette époque sur la philosophie chrétienne en progrès ne puisse être niée (1).

Considérée dans son ensemble, la doctrine des Manichéens présente l'esquisse fort grossière d'une tentative faite pour expliquer ce monde inharmonique en soi. On ne peut point attribuer de profondeur à des recherches entreprises pour expliquer la lutte de puissances opposées dans le monde, quand ces recherches se prévalent simplement de l'existence originelle de deux forces contradictoires, comme la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, dont l'une s'appelle Dieu (2) et l'autre

---

(1) Cf. le système religieux des Manichéens, exposé d'après les documents originaux par le Dr. F.-Chr. Baur. Tubing, 1831.

(2) D'où le monothéisme dans le manichéisme. August. c. Faust., XXI, 1. Est quidem, quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum hylen, aut ut communiter et usitate dixerim, dæmonem.

la matière, qui toutes deux sont séparées dès le commencement et indépendantes, qui toutes deux engendrent d'elles-mêmes une diversité de forces vivantes dont chacune n'est autre chose originellement qu'un principe créateur pleinement développé : d'où il suit naturellement que toutes les créations des éternels principes doivent être conçues éternelles (1). Les véritables puissances en lutte, les éléments essentiels de ce monde sont donc toujours donnés effectivement, et l'expérience nous apprend que nous ne pouvons les connaître dans leur origine. Comment sont-ils mélangés l'un avec l'autre? telle peut être la question. Mais cette question même reçoit une réponse qui ne peut guère s'accorder avec la supposition primitive du système. En effet, il est parfaitement clair que les premiers principes sont absolument indépendants dans leur notion; mais ils soutiennent toujours l'un avec l'autre un rapport tel qu'une supériorité doit être accordée au bon principe sur le mauvais du moment que l'un et l'autre sont considérés dans leur force, non dans leur différence; car le bien doit être plus complet en bien que le mal en mal (2); le premier doit être un en soi, l'autre, au contraire, présente la lutte perpétuelle de ses propres formes qui se détruisent mutellement (3). L'an-

(1) Ici apparaît la tendance panthéistique des Manichéens à côté de leur dualisme. August., *de Actis c. Felice Man.*, I, 18. Quomodo Deus æternus est et factura apud eum nulla est, totum æternum est. — Quod nascitur finem habet, quod innatum, non habet finem. — Et qui generavit et quos generavit et ubi positi sunt, omnia æqualia sunt. *Ib.*, 19. Et pater, qui generavit ibi lucis filios, et aer et ipsa terra et ipsi filii una substantia sunt et æqualia sunt omnia.

(2) Alex. Lycop., 2. Δύο ἀρχὰς ἐτίθετο · — ἀγαθῷ δὲ πλεῖον τὸν Θεὸν ὑπερϐάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην.

(3) Tit. Bostr. c. Manich., I, 12; où l'itacisme εἰτάκτει a été préféré à ἠτάκτει. *Ib.* 16.

cienne notion grecque de la matière joue évidemment ici son rôle, puisque la matière y est placée dans un mouvement subordonné et en lutte avec lui-même (1); mais assurément cette idée de la matière n'est pas en accord avec la supposition que le royaume des ténèbres forme une unité sous un prince, sous un chef qui en est à la fois l'origine et l'esprit (2). Un point encore plus difficile, c'est la conciliation des hypothèses fondamentales des Manichéens : ils admettent que le royaume des ténèbres a la capacité d'observer le royaume de la lumière, et qu'il aperçoit même effectivement ce royaume, on ne sait comment; que les ténèbres sont en possession d'une aspiration vers la lumière, et que leurs puissances s'avancent au combat pour s'emparer de la lumière avec elle-même (3). Telle est l'origine du mélange dans le monde, du mélange du bien et du mal, tel que nous le remarquons ici; car le bien même, si parfait qu'il soit représenté (4), est cependant reconnu de telle nature qu'il ne peut échapper complétement au mélange avec le mal; nous ne trouvons encore là, au fond, qu'une pensée, qu'une affirmation, c'est que le bien l'emporte en force sur le mal; que le bien ne doit pas se livrer tout entier au mélange, mais abandonner seulement une partie de

---

(1) Alex. Lycop., 2. Τὴν γὰρ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ.

(2) *Manich. epist. fundamenti ap. August. c. ep. Manich.*, c. 15, § 19. — Princeps omnium et dux habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium erat mens atque origo.

(3) Tit. Bostr., l. c. l. c.; Alex. Lycop., 3.

(4) *Manich. ep. fund. ap. August. de nat. boni c. Man.*, 42. Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint.

sa plénitude, l'âme du monde ou l'âme vertueuse, pour être mêlée avec le mal (1), et que le bien porte en lui la certitude intime de sa victoire future sur le mal, victoire à laquelle il marche résolument. On compare le méchant au lion disposé à fondre sur les troupeaux du bon pâtre; mais le pâtre creuse une fosse profonde, et y descend un bouc de son troupeau; avide de le dévorer, le lion s'élance dans la fosse, et y est pris, tandis que le berger retire son bouc et le sauve (2). On n'a pas reproché sans raison aux disciples de Mani d'avoir, dans leur doctrine, attribué au monde le mal pour origine, bien que ce soit assurément par son activité que le bien livre l'âme du monde au mal, que le mélange du bien et du mal soit effectué, et que par ce mélange le monde dure; car cette activité elle-même dépend de l'empiétement du mal sur le royaume de la lumière. Les Manichéens purent considérer Dieu comme créateur du monde, mais d'une seule façon : ils disaient que la partie de son royaume déléguée par lui porta l'ordre et la forme dans les choses d'ici-bas, et proposa en même temps un but, une fin à la succession des temps (3). On pourra observer que, sur presque tous les points qui présentent des difficultés, les Manichéens se rapprochent beaucoup de la doctrine de Basilide.

Au fond, nous ne voyons rien dans ces doctrines admises par les Manichéens, que le renouvellement de la

---

(1) Tit. Rost., I, 12; 20; 29. August., *de Vera rel.*, c. 9, § 16. D'où l'animation universelle de la matière.

(2) Archel. et Manet. disp., 25.

(3) August., *de Hær.*, 46. Proinde mundum a natura boni, hoc est a natura Dei factum confitentur quidem, sed de commixtione boni et mali, quæ facta est, quando inter se utraque natura pugnavit.

tendance dualiste que suivait la religion persane : seulement, la représentation du mauvais Principe et celle de la matière sont mélangées, confondues l'une dans l'autre par les Manichéens. Naturellement cela n'est point à l'avantage de leur doctrine ; ils luttent comme l'esprit grec et l'esprit persan, dont l'un a la représentation de la matière et l'autre celle du mauvais Principe. Tantôt la notion de la matière prévaut : tout corporel dérive du mal, et tout animique du bien (1) ; tantôt la notion d'un démon, d'un mauvais génie, l'emporte : l'âme méchante qui doit se mêler avec l'âme vertueuse est considérée comme une production du mauvais Principe (2). Mais, dans les hypothèses générales, posées pour expliquer la formation du monde, prédomine toujours la représentation persane de la lutte de deux êtres spirituels en qui résident originellement mouvement et vie. Si porté que l'on soit à blâmer les représentations symboliquement mystiques des Manichéens, on doit cependant avouer que l'activité originelle, le désir du mauvais Principe et la lutte qui est engagée contre lui, donnent à ce Principe un sens qui dépasse la notion de la matière purement passive (3). Le bon Prin-

(1) August. *c. Faust.*, XX, 11 ; Tit. Bostr., II, 35.

(2) August., *de Vera rel.*, l. c.

(3) Je suis d'une opinion opposée à celle que professe Baur, ovr. cit., 39. Selon son point de vue, Baur rejette la supposition d'une âme méchante (164 sqq.), qui est admise beaucoup plus sûrement qu'il ne pense ; il combat, d'ailleurs, cette supposition en vain, car il est sans doute difficile de décider si les Manichéens ont dit *mens* ou *anima ;* mais cela importe peu. Cf. 177, obs. Voici l'explication de cette difficulté : les Manichéens reconnaissent un double désir en nous, c'est-à-dire un désir outre notre volonté à laquelle il est opposé, et ils le considèrent proprement comme une substance particulière.

cipe est simplement opposé au mauvais, et il n'est victorieux qu'à la condition de la résistance ; c'est à ce prix qu'il doit acquérir repos et sécurité. En général, l'opposition entre le corporel et le spirituel, laquelle se trouve au fond de la notion de matière, bien qu'elle n'y réside pas originairement et qu'elle se soit formée plus tard, pourrait bien n'être point essentielle au dualisme du système manichéen ; car nous remarquons dans les descriptions du royaume de la lumière autant de conceptions d'objets corporels que nous constatons dans les descriptions des domaines ténébreux de conceptions de mouvements spirituels. Ces narrés font mention de douze membres de Dieu, qui se doivent étendre par trois sur quatre régions ; ses magnifiques royaumes sont établis sur la terre brillante et heureuse ; c'est là une représentation symbolique, mais on ne peut pas, d'après l'ensemble du système entier, en dire autant de la manière dont sont opposés aux cinq éléments des ténèbres cinq éléments aussi du royaume de la lumière (1). Tout cela s'explique ainsi : l'opposition originelle des deux mondes, selon les Manichéens, n'était point résumée dans la forme abstraite de l'opposition entre le spirituel et le corporel, mais dans l'existence concrète de deux êtres ou personnes. Au monde ténébreux grossièrement sensible est opposé le monde suprasensible, qui renferme en lui tout ce que renferme le premier de ces mondes, mais sous la forme de pure lumière ; quant au côté suprasensible de cette opposition, comme la notion de la lumière le prouve déjà, il ne saurait être saisi purement. Il est évident que la manière orientale de penser prédomine en tout ceci.

---

(1) Cf. seulement August. c. Faust., XI, 3; *de Hær.*, 46; c. epist. Man., c. 13, § 16.

Nous trouvons également cette prédominance de l'influence orientale dans les représentations essentiellement mystiques du système manichéen. Nous serions conduits trop loin si nous voulions la signaler dans ses diverses applications partielles, qui trahissent à peine des traces d'un ensemble scientifique. On sera donc plus porté à nous demander pourquoi nous abordons ici en général le système manichéen, que pourquoi nous l'examinons avec brièveté. Dans le fait, on ne peut méconnaître dans ce système, sous une forme grossière, une certaine tendance philosophique. Lorsqu'on interrogeait les Manichéens sur le principe de la foi qu'ils avaient en leur maître, leur réponse réitérée était : Notre maître nous a enseigné le commencement, le milieu et la fin. Ainsi, leur doctrine, embrassant tout, renfermait le motif pour lequel ils préféraient leur révélation à la révélation des chrétiens. Mais ils exprimaient l'ensemble de cette doctrine d'une manière qui n'est point faite assurément pour dénoncer un système de recherches philosophiques. Les révélations de l'Écriture-Sainte leur paraissent insuffisantes, parce qu'elles ne montrent ni avec clarté ni avec étendue le cours du développement du monde, surtout parce qu'elles ne présentent pas des éclaircissements complets sur le côté physique de l'existence du monde. Ils voulaient connaître la cause matérielle, la cause motrice et la cause finale des choses ; en d'autres termes, ce dont le monde est fait, qui l'a formé, et dans quel but (1). Cette même tendance phi-

---

(1) August., *de Act. c. Fel. Man.*, I, 9. Ideo suscepimus Manichæum, et quia venit Manichæus et per suam prædicationem docuit nos initium, medium et finem, docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est et qui fecerunt ; docuit nos, quare dies et quare nox, docuit nos de cursu solis et lunæ ;

losophique se retrouve dans leur manière d'apprécier l'état de l'empire des ténèbres, comparativement avec les formes de l'empire de la lumière, puisqu'ils partent évidemment de la pensée que tout ce qui est ici dans ce monde doit être également libre dans l'empire du suprasensible. Leur forme est sans doute grossière et abrupte ; mais, on le voit toujours, ils soutenaient que l'existence et la pensée se correspondent. Outre les mobiles actifs, puissants, qui résident au fond de leur doctrine, on ne peut pas y méconnaître des principes philosophiques. D'ailleurs, il y a de l'analogie entre la doctrine manichéenne et les doctrines gnostiques contemporaines, lesquelles portaient en elles un caractère philosophique. Elle a cela de commun avec ces dernières qu'elle cherche dans le christianisme une doctrine philosophique; elle ne veut pas la tirer du christianisme, mais elle prétend y trouver une tradition; et les Manichéens, tout comme les Gnostiques, furent remarquables en ce qu'ils tournèrent leur attention philosophique vers le défaut le plus frappant qui existât dans le christianisme, à le considérer comme doctrine philosophique; je veux parler du défaut d'explication physique des choses. On observe en même temps, dans les Manichéens comme dans les Gnostiques, le penchant à expliquer physiquement des choses qui ne sont pas susceptibles de développement physique, l'origine du monde et du mal; bien plus, ce penchant, si étroitement lié avec leurs questions fondamentales, est prédominant chez les Manichéens et chez les Gnostiques dualistes. Or cette doctrine est la plus précisément opposée à la tendance ecclésiastique de ces

---

quia hoc in Paulo non audivimus nec in cæterorum apostolorum scriptis, hoc credimus, quia ipse est Paraclitus.

temps, laquelle se dirigeait beaucoup moins vers la physique et la métaphysique que vers la morale, attendu qu'elle avait à remplir une tâche morale, à former une société qui fût cimentée d'autant plus puissamment par les sentiments moraux qu'elle devait, qu'elle pouvait moins, selon sa nature, avoir recours à une autorité extérieure pour atteindre à ses fins.

Toutefois, on ne peut pas dire que les Gnostiques dualistes, ni par conséquent les Manichéens, se soient entièrement écartés de la primitive Église chrétienne. Ceux-ci étaient dans une position analogue à la position de l'Église, et y demeurèrent, en partie, encore plus longtemps que les Gnostiques; de part et d'autre existait d'ailleurs le même but, à savoir, de fonder une communauté spirituelle de croyants. Mais, conformément au caractère physique de la doctrine des Manichéens, leurs préceptes moraux devaient se former d'une manière toute physique, ce qui leur enleva sans doute une grande partie de leur force. Leurs doctrines morales s'attachaient principalement, en général, à établir une fin universelle de toutes choses, et à présenter le monde, dans la succession de ses phénomènes, comme une suite d'épurements pour la séparation définitive du bien d'avec le mal. Mais cette tendance morale prend un caractère plus spécifique, dès qu'ils admettent en principe que la lutte entre le bien et le mal a son moment critique, décisif dans la création de l'homme. Car c'est dans l'homme, ce sujet de la vie morale, que tous les éléments du bien, qui ont été enlevés au royaume de la lumière, et conquis par le mal dans le premier combat, se doivent réunir selon la forme du mal en un corps consistant, et que l'homme doit en conséquence représenter le monde en petit (1). Mais cette réunion au

---

(1) Archel. et Man. disp., 8. Τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται.

sein de l'homme, cette composition de l'homme doit évidemment être accomplie par le seigneur du domaine du mal, qui mêle aussi dans l'homme quelque chose de sa nature (1), afin de pouvoir s'opposer aux assauts du bien par la force de cette unité (2); c'est dans ce seul but que fut exprimé en particulier ce que les Manichéens ne voulaient pas avouer en général, à savoir, que ce monde est une œuvre du mal. Mais, suivant leurs principes, les Manichéens ne pouvaient rien soutenir par là, si ce n'est que l'homme est essentiellement bon, et renferme en soi la plénitude de tout le bien de ce monde. De telle sorte que, contrairement aux desseins que le prince des ténèbres eut en créant, l'homme serait devenu un milieu pour purifier les éléments du royaume de la lumière tombés dans ce monde et souillés par le mal, et pour conduire toutes choses à leur fin.

D'après cette histoire de l'origine de l'homme, il eût été tout naturel d'admettre que l'homme avait répondu autant que possible aux fins pour lesquelles il était formé; mais la tendance morale du système, concordant avec les traditions sacrées, aboutit à une supposition contraire. Le premier homme doit d'abord avoir vécu saintement; mais dès qu'il eut conçu des désirs sensuels, il devint par cette chute, qui fut libre de sa part, le père d'une race pécheresse, sans perdre la faculté de retourner au bien, et ce retour eut lieu effectivement (3).

λεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον καὶ οἱ ἄνθρωποι ῥίζας ἔχουσι κάτω συνδεθείσας τοῖς ἄνω.

(1) August., *de Mor. Manich.*, c. 19, § 73.

(2) *Manich. ep. fund. ap. August. de natura boni c. Man.*, 46.

(3) August., *de Mor. Man.*, c. 19, § 73. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut

Tous les faits accomplis de ce genre sont considérés comme des œuvres de la liberté, de même que les descendants du premier homme sont regardés comme des êtres libres; mais la notion de la liberté humaine indique que l'homme est placé entre le royaume de la lumière et les puissances des ténèbres, et qu'il peut acquiescer, ou à la vertu des premiers, ou aux désirs des autres (1). On le comprend : l'âme vertueuse de l'homme ne peut se tourner vers le mal, pas plus que l'élément mauvais en lui ne peut se tourner vers le bien; mais tantôt l'une, tantôt l'autre partie peut avoir la supériorité (2). Nous pouvons donc constater un pas fait par le manichéisme dans la voie pratique du christianisme, quelque restreinte que soit la notion de la liberté selon les principes des Manichéens. La divergence elle-même de la tendance chrétienne et de la direction physique manichéenne dut contribuer à conduire dans des recherches plus exactes sur le mal, et à soulever la question de savoir jusqu'où pouvait s'étendre la légitimité de la volonté, et jusqu'où elle ne pouvait pas s'étendre. Les Manichéens distinguèrent alors les désirs et les péchés. Le désir leur parut être une chose naturelle, leur parut être la mauvaise nature, ou l'âme perverse, qui est unie à nous avant toute action, qui est

---

maximam partem lucis haberet in anima, perexiguam gentis adversæ. Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam boni, commotam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur, ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem.

(1) *Secundini Man. epist. ad August.*, 2. Cf. August., *de Act. c. Fel. Man.*, II, 5; *de Nat. boni c. Man.*, 42.

(2) *Secund.*, l. c. Carnis enim commixtione ducitur non propria voluntate. August., *Op. imp. c. Julian.*, III, 187.

un élément impérissable du royaume des ténèbres, et qui participe, par le fait, à la croissance naturelle; au contraire, le péché consiste, à leurs yeux, dans l'acte pur et simple d'obéissance aux désirs, et il disparaît, il s'efface par le seul fait qu'il n'en reste plus que le souvenir (1) : le bien ne peut pas en être diminué. Ainsi les Manichéens pensaient devoir admettre que le mal se présente à nous malgré nous, et abuse, pour ainsi dire, de ce que nous ne le connaissons pas; mais après que nous en avons été séduits, nous possédons par là la connaissance du bien et du mal, et nous sommes alors punissables quand nous ne nous livrons point au repentir. ou que nous ne nous abstenons point du mal; toutefois, il est encore temps de se repentir, même après une nouvelle chute (2). Une fois sur cette pente, les Manichéens pouvaient bien considérer la trangression de la loi, la séduction par le mal comme une œuvre de la Providence, et soutenir que le mélange du mal avec le bien est opéré pour l'amélioration du pécheur repentant et qui embrasse la vertu avec fermeté, puisque ce mélauge lui ouvre les yeux sur la bonne nature qui lui est propre, et sur la nature du mal (3).

---

(1) *Manich. ap. August.*, l. c. Omne enim peccatum, antequam fiat, non est, et post factum memoria sola ejus operis, non ipsa species manet; malum autem concupiscentiæ, quia naturale est, antequam fiat, est, cum fit, augetur, post factum et videtur et permanet.

(2) L. c. Videsne concupiscentiam mali esse originem, per quam miseræ animæ libidini serviunt, non sponte, quia hoc est, quod nolente animo gerimus solum? *Secund.*, l. c. Si vero ab spiritu vitiorum incipiat (sc. anima) trahi et consentiat ac post consensum pœnitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiæ fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate. At cum se ipsam cognoverit, consentiat malo et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit, etc.

(3) Tit. Bostr., III, præf. fin. Ὠφελῆσθαι δὲ τὰ μέγιςα καὶ ἐλευ-

Dans ces tableaux nous trouvons, comme il a été dit, une certaine vue sur la vie morale, qui a quelque analogie avec celle du christianisme : seulement la première s'éloigne de la seconde en ce que, suivant la doctrine manichéenne, l'activité de l'homme est conçue, dans sa victoire sur le mal, comme indépendante de la volonté de Dieu. Adam reprend une vie sainte après avoir péché, mais il est soutenu par ses propres forces ; l'homme, pris individuellement, se connaissant lui-même et connaissant le mal, expie ses péchés ; le péché ne laisse dans l'homme d'autres traces que le souvenir d'un acte coupable. Sur tous ces points, rien de relatif à l'universalité de la rédemption, que présuppose l'Église chrétienne ; les Manichéens séparent l'homme de toute son espèce et du monde entier. Ainsi, le seul repentir suffit, à leurs yeux, pour la réparation des péchés volontaires. Quant à la séparation qu'ils établissent entre la volonté et l'action, l'interne et l'externe, on trouvera qu'elle n'est point fondée sur leurs principes généraux ; elle résulte tout simplement de ce qu'ils voulurent trouver, comme les chrétiens, le mal dans la volonté de l'homme. En suivant le libre cours de leur propre doctrine, ils considéraient la succession des épurements dans ce monde comme un événement universel, mais en même temps aussi comme un événement physique. Ils le déduisaient de ce que dans chaque parcelle du monde il y a un excédant de lumière pure, ou du moins de la lumière qui conserve un empire absolu

---

θερῶσθαι τὸν ἄνθρωπον πεισθέντα συμβουλῇ τοῦ ὄφεως, ὅν ἄγγελον εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ διορίζεται· τυφλὸς μὲν γὰρ ἦν, φησὶ, γευσάμενος δὲ τοῦ ἀπηγορευμένου εἶδεν ἑαυτὸν, ὅτι γυμνὸς ἦν καὶ σκέπῃ τῇ εὑρεθείσῃ κατεχρήσατο καὶ ἔγνω τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν· οὕτως μάλιςα ὠφέλεῖται παραβεβηκὼς τὸ πρόςαγμα του ἐπιβούλως πλάσαντος.

sur les puissances ténébreuses du mal, et possède conséquemment le pouvoir d'attirer à elle des parties du royaume de la lumière perdues dans les ténèbres, et de les purifier. Les Manichéens cherchent les êtres purificateurs surtout dans le soleil et dans la lune, et organisent ainsi un système astronomique dans lequel la circonférence entière du monde est représentée comme une préparation mécanique pour puiser de la lumière dans les régions inférieures, et élever cette lumière dans les régions plus hautes et plus éclairées (1). Combien les Manichéens déployaient peu de sagacité en concevant cette succession, cette procession d'une manière purement physique; on le voit particulièrement en ce qu'ils s'abandonnent à des illusions, par suite desquelles ils croient que les portions de lumière égarées dans le mal doivent être attirées par leurs désirs sensuels même dans les hautes régions de la lumière (2). Or, dans toutes les forces physiques, le Christ doit être agissant; mais il n'est pas conçu comme une force universelle de la nature, qui se montre sous différentes formes; l'apparition du Sauveur sous la figure humaine n'est, au contraire, aux yeux des Manichéens, qu'un moment subordonné, et le revêtement de chair n'est point pour eux le signe du salut prochain; lors même que l'homme isolé pourrait contribuer à la régénération des choses, ce n'est cependant point toute sa personne, mais seulement sa volonté qui l'accomplirait. C'est pourquoi l'avénement du Sauveur sur la terre ne leur parut avoir été qu'un effet particulier de la force libératrice universelle, effet qui a été le premier remarqué (3); et s'ils

---

(1) Archel. et Man. disp., 7; 8; Alex. Lyc., 4.

(2) August., *de Natura boni c. Man.*, 44.

(3) Archel. et Man. disp., 50.

rattachent à cet avénement l'apparition de Mani comme réalisateur de la doctrine, cela ne signifie rien, si ce n'est que le développement d'un ordre nouveau du monde dérive, suivant eux, de la simple divulgation d'un nouveau point de vue scientifique.

A la rigueur, dans l'aspiration des Manichéens à fonder une société ecclésiastique, on peut trouver une analogie de tendance avec la doctrine chrétienne; mais le mode de leurs institutions ecclésiastiques et les représentations qu'ils y rattachèrent, montrent cependant avec évidence combien peu ce qu'ils avaient adopté de la manière de penser des chrétiens pouvait subsister avec les erreurs fondamentales de leur système. Ils ont ceci de commun avec les sectes gnostiques qu'ils distinguent deux classes parmi les chrétiens, les élus et les disciples. Déjà la dénomination de ces derniers indique de quelle importance étaient pour les Manichéens l'étude et l'enseignement dans leur société. Les disciples ne s'élevaient au-dessus des païens que par l'instruction qu'ils recevaient; dans la vie pratique ils observaient tous les usages des autres religions (1). Ils croyaient cependant acquérir du mérite par leur commerce avec les élus et par leur bienfaisance envers eux. En ce point, comme en d'autres, leur ordre de société offre une très considérable affinité avec la société orientale, je veux dire avec les institutions religieuses indiennes. Par les prières des élus, les disciples doivent parvenir, non à la jouissance de la béatitude, mais à un allégement de leur sort dans la migration des âmes; de telle sorte que dans un autre monde ils peuvent se rattacher à la vie de la foule ou à la vie des élus (2). Ils se font la peinture la

---

(1) August. c. Faust., XX, 23.

(2) August., *de Hær.*, 46.

plus grossièrement sensible de la manière dont le mérite des élus rejaillit sur les disciples ; c'est par leurs propres offrandes que les disciples deviennent méritants ; mais les élus possèdent la puissance de conduire les autres à la purification de leur être, par la raison qu'ils ont eux-mêmes porté en eux la lumière à la domination, et que cette lumière brillant dans leur cœur de l'éclat le plus pur est capable de ramener à leur source les rayons de lumière qui lui appartiennent par essence. Mais pour que cette lumière pure luise en eux, ils doivent contenir leurs désirs sensuels ; ils doivent se soumettre à une vie austère, à une vie purement spirituelle, qui se résume dans la méditation de la doctrine de leur maître, dans l'étude et dans la prière. Quant au côté pratique de leur existence, nous avons peu d'indications ; c'est toutefois la continence la plus sévère qui doit les distinguer. Les caractères des élus sont au nombre de trois, la bouche, les mains et la poitrine ; l'élu doit conserver toutes les parties de son corps pures et innocentes (1). Pour ce qui est du caractère de la bouche, il faut entendre par là l'abstention de toute mauvaise parole, de tout blasphème ; mais il était sans doute encore plus important aux yeux des Manichéens de s'abstenir de la viande, du vin et de tous les mets qui peuvent exciter les désirs de la chair (2). Par le caractère de la poitrine, les Manichéens comprenaient l'abstention de la génération, qui était interdite aux hommes purs, parce qu'elle sert à la transmigration des âmes, et que la cohabitation féconde lie, selon leur expression, les âmes à la

(1) August., *de Mor. Man.*, 10, § 19. Tria illa signacula — oris — manum et sinus. Ut ore et manibus et sinu castus et innocens sit homo.

(2) *Ib.* c. 11, § 20 ; c. 13, § 27 ; c. 15, § 36 sq.

chair (1). Quant au caractère des mains, il révèle le plus manifestement toute la tendance de la doctrine manichéenne ; car il ne doit pas seulement consister, après la sympathie qui leur est recommandée à l'égard de la nature entière, dans l'abstention de toute atteinte à la vie des plantes et des animaux ; mais l'élu doit s'abstenir de toute action absolument (2). Nous reconnaissons évidemment ici une manière de penser que nous savons être propre à l'Orient, une manière de penser qui cherche la sainteté seulement dans le repos de la contemplation, et voit, par conséquent, dans l'action, du moins en tant qu'elle est volontaire (3), une souillure de la vie pieuse, de la vie consacrée à Dieu, une faute qui doit être expiée dans la transmigration des âmes. La consécration de la vie à Dieu consiste simplement en ce que l'on s'abandonne au courant des forces de la nature, qui nous conduit à la purification, si nous ne lui résistons pas dans nos sentiments et que nous n'attachions pas notre âme à des biens impurs.

La même manière ascétique de penser a cherché du reste, à plusieurs reprises, à prévaloir dans l'Église chrétienne ; mais elle ne put en aucun temps, grâce au sens commun des chrétiens, qui n'autorisait point une stricte séparation, acquérir une adhésion générale. Dans la doctrine manichéenne, cette sorte d'ascétisme s'harmonise très exactement avec l'horreur dualiste qu'inspire le mal, et confirme cette maxime que nous devons nous rattacher

(1) *Ib.* c. 18, § 65.

(2) *Ib.* c. 10, § 19; c. 17, § 34 sqq. Le principe de la juste rémunération est également confirmé par là. Archel. et Mon. disp., 9. Ἀπείρηται αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι.

(3) August., *de Mor. Man.*, c. 17, § 55. Si qui non imprudentia, sed sciens fecerit.

à la milice du royaume de la lumière dans le cours du développement du monde, et nous séparer des puissances hostiles des ténèbres. Mais la fusion de cette maxime fondamentale avec la manière chrétienne de penser montra assez clairement combien les principes dualistes étaient peu propres à réaliser les promesses du christianisme : aussi trouvons-nous que les Manichéens furent obligés de se soumettre, de céder sur plusieurs points dans la polémique qu'ils soutinrent contre les docteurs de l'Église chrétienne touchant la pensée dont leurs opinions découlaient. La doctrine de la métempsycose, qui est unie étroitement au dualisme des Manichéens ; celle qui professe que le bien et le mal sont opposés naturellement et engagés dans une lutte nécessaire, ont toujours suscité l'opinion que cette transmigration des âmes et cette lutte du bien et du mal, avaient lieu à des époques périodiques et ne devaient jamais finir. Ce n'est donc pas sans raison que nous conclurons que l'opinion précédente est au fond de ces doctrines. Les Manichéens admettaient cependant que la victoire du bien sur le mal serait complète et accomplirait le développement du monde, de telle façon que le mal ne pourrait pas ressaisir son empire. Le mauvais Principe doit demeurer enchaîné, même après que le bien se sera séparé entièrement de lui (1). Nous apercevons ici certain rapport avec un point de la doctrine chrétienne, mais ce point est dans le désaccord le plus frappant avec le dualisme des Manichéens. Les docteurs de l'Église ne devaient pas les placer dans un petit embarras en leur demandant : Où donc doit aboutir la lutte du bien et

(1) Tit. Bostr., I, 30.

du mal s'il n'en résulte qu'une séparation de ce qui est originairement différent? C'est dans cette situation qu'ils paraissent avoir reconnu que la Providence du bon principe s'étendait même sur le mal, et qu'elle autorisait simplement la lutte des deux essences, afin que le mal fût ramené dans l'ordre dont il devait profiter (1).

On pourrait conjecturer qu'un troisième principe, harmonique avec les précédents, était encore admis par les Manichéens; ils supposaient, pourrait-on penser, qu'une partie des âmes appartenant originairement au royaume de la lumière, avait cependant été frappée d'une condamnation éternelle, c'est-à-dire avait été réunie au royaume des ténèbres avec la destination, en quelque sorte, d'y maintenir et d'y accroître l'ordre. Cette supposition ne s'accorde point autrement avec les principes les plus généraux des Manichéens. Toutefois, il y a une explication encore plus facile de cette déviation de leurs principes : ils ne rapportent pas absolument à la nature la rédemption progressive, ils la font dépendre aussi de la volonté de l'homme; et, en opposant profondément le bien et le mal, ils sont conduits finalement à admettre des âmes telles qu'elles se soient adonnées au mal et qu'elles soient tombées en son pouvoir dans le moment décisif du combat des deux Principes (2). On peut voir là sans doute un

(1) August., *de Mor. Man.*, c. 12, § 25. In hac quæstione non defuit, qui diceret, non Deum malo carere voluisse, aut ne sibi noceretur cavisse, sed propter naturalem bonitatem suam inquietæ perversæque naturæ, ut ordinata esset, prodesse voluisse. Cela n'a trait sans doute qu'à une doctrine particulière d'un Manichéen; mais la liaison de ce passage avec les doctrines générales des disciples de Mani se trouve Tit. Bostr., l. c.

(2) *Epist. fund. ap. Euodium de fide c. Manich.*, c. 5. Quod

rapprochement vers les tendances du christianisme, puisque la doctrine manichéenne dériverait ainsi l'opposition entre le bien et le mal de la dualité naturelle que suppose la liberté volontaire; mais il n'en est aussi que plus certain que le dualisme ne pouvait être rattaché aux principes chrétiens qu'au moyen de suppositions forcées, et que par ces suppositions il était conduit à une représentation des choses suprêmes, qui ne garantissait pas une conclusion satisfaisante de la lutte corps à corps du Principe du bien et du Principe du mal.

Quoi qu'il en soit, on ne peut pas nier que les principes dualistes n'aient exercé une influence significative sur le développement de la philosophie chrétienne. Ils montrèrent avec la plus grande clarté (malgré les représentations grossières sous lesquelles ils se sont développés, jusque même dans ces grossières représentations) que partout en ce monde et dans chaque phénomène particulier un double élément se rencontrait, le sensible et le suprasensible, deux formes qui se correspondaient parfaitement l'une à l'autre. Si les principes dualistes, en poursuivant cette opposition, provoquèrent les hommes à diriger leur intelligence vers le suprasensible, vers le royaume de la lumière, ces principes durent pousser activement, puissamment, aux recherches sur le supra-

---

ideo illis (sc. animabus) eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate sanctæ lucis alienarentur. Non igitur poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in prædicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam adhiberi (ces mots ne pourraient être conciliés avec l'ensemble du système). Unde adhærebunt his rebus animæ eædem, quas dilexerunt, relictæ in eodem tenebrarum globo suis meritis sibi conquirentes. Neque enim futura hæc cognoscere studuerunt, atque ab iisdem, cum tempus dabatur, se segregaverunt.

sensible. Certes, nous n'accordons pas que l'opposition entre le sensible et le suprasensible soit équivalente à l'opposition entre le bien et le mal; mais toujours est-il qu'en les confondant on imprimait de la manière la plus convenable, pour ces temps où le christianisme était entré particulièrement dans une direction pratique, un élan salutaire vers la connaissance du suprasensible. Il est également incontestable que la direction du manichéisme a influé, quoique à un faible degré, sur la fondation de la physique : la marche générale du développement de l'Église chrétienne n'a favorisé, permis aucune action en ce sens ; mais il faut considérer comme un caractère de l'époque que les représentations physiques extrêmement grossières des Manichéens aient obtenu alors des adhésions. Il faut regarder ces représentations comme des tentatives de progrès, de civilisation ultérieure; et comme, plus tard, à diverses époques, la philosophie chrétienne aborda la physique, s'efforça de la perfectionner, le manichéisme se renouvela d'intervalle en intervalle.

§ IV.

Doctrines dualistes qui se rattachent à la Philosophie grecque.

Sans contredit, en même temps que le dualisme gnostique s'élevait, les chrétiens concevaient insensiblement des idées selon lesquelles Dieu était considéré comme créateur du monde au moyen de la matière primitive, et selon lesquelles, par conséquent, le principe matériel et le principe plastique étaient absolument différents. Ces idées, très répandues chez les païens, devaient, pendant la première confusion de la doctrine chrétienne, en tout ce qui ne touchait pas immédiatement ses promesses fondamentales et ses aspirations

pratiques, s'infiltrer également dans l'Église chrétienne. Elles furent d'abord dépossédées de leur crédit par le développement de la doctrine professant que le monde était créé de rien : doctrine qui s'éleva lorsque la nature des idées précédentes fut dévoilée dans ses conséquences périlleuses. Sous ce rapport, le dualisme gnostique et les doctrines que nous allons mentionner brièvement ont également influé sur le développement de la doctrine de l'Église ; mais, sans nul doute, l'influence de l'un fut plus puissante que celle des autres. On explique cela de deux manières : les extravagances gnostiques, plus rapprochées par leur caractère oriental de l'origine du christianisme que la philosophie grecque, ont imprimé un élan plus vigoureux au développement de la philosophie chrétienne ; d'un autre côté, l'opposition entre le bien et le mal avait plus d'affinité avec la tendance pratique du christianisme, que l'opposition théorique entre la matière et sa forme. Du reste, les doctrines dualistes qui se rattachent à la philosophie grecque inclinent aussi, selon la nature de ces temps, en plusieurs points, vers le gnosticisme. Pour ce motif et par la raison que ces doctrines ont exercé avec le dualisme gnostique une seule et même action, c'est justement ici le lieu de les examiner.

Du jour où la doctrine de la formation du monde, au moyen de la matière, chercha à prévaloir scientifiquement dans l'Église chrétienne, cette doctrine fut un des objets de la controverse de ce temps. C'est là un fait qui s'accomplit avant le développement de la doctrine manichéenne, à la fin du deuxième ou au commencement du troisième siècle, alors qu'Hermogène, peintre africain, développa ses vues dualistes (1). Nous ne connais-

(1) Des doctrines analogues se trouvent aussi chez les apologistes, mais incidemment.

sons ses opinions, ses idées, que par l'écrit contradictoire que lui adressa Tertullien son contemporain (1). La doctrine d'Hermogène se rattache entièrement aux vues de la philosophie grecque sur la matière. Suivant lui, trois hypothèses étaient possibles : un Dieu avait tiré tout de lui-même, ou il avait tout fait de rien, ou, enfin, il avait formé le monde avec quelque chose, avec la matière. Voici comment il réfute la première de ces suppositions : Dieu est une unité inaltérable, et il est parfait absolument de toute éternité ; mais tout ce qui devient et agit doit être tenu pour imparfait, puisque, ou il devient et agit partiellement, ou bien, si l'on veut, il devient et agit en totalité, d'un seul coup ; dans ce dernier cas, l'absurdité est flagrante, car il agirait et serait intégralement, et tout à la fois il deviendrait et ne serait pas tout intégralement (2). Hermogène paraît surtout avoir maintenu la notion de l'éternité de Dieu sous tous les rapports ; il voulut aussi que Dieu fût honoré comme le Seigneur, le Maître éternel ; mais le Maître, le Dieu éternel ne pouvait pas être autre chose que ce qu'il est toujours (3). Quant à la deuxième supposition que Dieu a créé toute chose de rien, il n'y répond point par le principe ordinaire que rien ne peut être fait de rien ; mais la préexistence du mal physique et du mal moral est, selon lui, la preuve qu'il existe dans le monde quelque chose qui ne dérive pas de la volonté de Dieu. Reste la troisième hypothèse qu'une matière, de la diversité de laquelle naît le mal, existe à côté de

---

(1) Nous ne connaissons que par Tertullien les adversaires qui s'élevèrent postérieurement contre Hermogène.

(2) Tert. adv. Herm., 2.

(3) *Ib.* 2 ; 12. Dominum vero æternum aliud esse non posse, quam quod semper est.

l'activité plastique de Dieu (1). Sa réfutation est surtout dirigée contre les Stoïciens et les autres philosophes, professant que le bien suppose nécessairement le mal, et que le premier est connu et glorifié en conséquence de l'autre (2). Sa notion de la matière se rattache très étroitement à la même notion d'Aristote, puisqu'il la décrit comme un quelque chose absolument destitué de propriété, dont on ne peut rien affirmer, ni qu'il est corporel, ni qu'il est incorporel, ni qu'il est mauvais, ni qu'il est bon (3). Mais il ajoute qu'il y a dans la matière un élément corporel qui produit les corps, et un élément animique qui enfante les âmes, c'est-à-dire que le mouvement de la matière est désordonné (4) : opinion qui rappelle Plutarque (5). Sa description de la manière dont Dieu donna la forme au monde ressemble encore à la même description d'Aristote. Il pense que Dieu forme le monde, non point, comme l'imaginaient les Stoïciens, en pénétrant en lui, mais de la même façon que l'aimant approché du fer l'attire, que la beauté excite le désir par sa seule apparition (6). On le voit claire-

---

(1) *Ib.* c. 2. Igitur omnia ab eo (sc. Deo) bona et optima oportuisse fieri secundum conditionem ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate, quia, si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intelligi oportere ex vitio alicujus rei factum, ex materia esse sine dubio. *Ib.* 10. Ergo, inquit, ex nihilo faceret, ut mala quoque arbitrio ejus imputarentur ?

(2) *Ib.* 15.

(3) *Ib.* 35 ; 37.

(4) *Ib.* 36. Corporale enim materiæ vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum ejus.

(5) Cf. *Histoire de la philosophie ancienne*, par H. Ritter, tr. fr., IV, 419 sq.

(6) *Ib.* 44. At tu, non, inquis, pertransiens illam facit mun-

ment : Hermogène tient de très près aux dualistes dont nous avons parlé ; mais il en diffère en ce que, pour lui, la matière n'est ni bonne ni mauvaise. Il fonde sa preuve à cet égard sur ce que, si la matière était mauvaise, elle ne désirerait point, et même ne pourrait point concevoir l'ordre, l'harmonie à laquelle elle doit parvenir par l'efficacité de Dieu (1).

Bien que les doctrines d'Hermogène soient en parfait accord avec les conceptions d'Aristote, ce point particulier, à savoir, que le mouvement réside originellement dans la matière, renferme cependant le germe d'une déviation significative et essentielle de la manière de penser d'Aristote. Hermogène justifie sa façon de voir en soutenant que, s'il n'existait rien de commun entre Dieu et la matière, Dieu n'aurait pas pu la former. C'est son opinion que la matière destituée d'une vie indépendante et d'un mouvement propre ne peut pas désirer Dieu, et que Dieu dépourvu de mouvement et d'activité ne peut pas ordonner la matière. Par conséquent, comme le mouvement réside de lui-même, primitif et indépendant, en la matière et en Dieu, Dieu et la matière sont en mouvement de toute éternité, l'un dans un mouvement régulier, l'autre dans un mouvement indiscipliné. Il faut donc bien admettre un élément animique dans la matière, puisque les âmes, ces principes du mouvement, doivent émaner d'elle (2). On voit quel rapport exact

---

dum, sed solummodo apparens et appropinquans ei, sicut facit (qui) decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo appropinquans.

(1) *Ib.* 37. Non desideraret compositionem Dei. Cf. *ib.* c. 42.

(2) *Ib.* 42. Inconditum asseveras motum materiæ eamque adjicis sectari informitatem. De hinc desiderare componi a Deo. — Impossibile enim, inquis, non habentem illam commune aliquid

tout ceci soutient avec la philosophie ancienne, qui, exaltant la beauté et l'ordre du monde, se recommandait particulièrement à un peintre, à un artiste; mais on voit aussi que le bien dans le monde n'effleurait, pour ainsi parler, que la superficie des choses. Une proposition d'Hermogène est particulièrement significative à ce sujet; elle confine, comme beaucoup d'autres du même homme, à la doctrine d'Anaxagoras. En voici le sens : les parties de la matière renferment des éléments de tout en elles, de sorte que les parties de la matière du monde peuvent en faire connaître l'ensemble (1). Hermogène voulait montrer par là que rien ne peut être formé parfait dans le monde, attendu que rien ne peut ne pas impliquer, à cause de son rapport avec le reste de la matière, les mouvements désordonnés de celle-ci; attendu surtout que les parties seules de la matière peuvent être formées, mais non toute la matière infinie (2). Ainsi, plus le bien effleurait

---

cum Deo ornari ab ipso. — Commune autem inter illos facis, quod a semet ipsis moventur et semper moventur. — Sed Deus composite, materia incondite moventur. Cf. *ib.* c. 28; 41. Je conclus du c. 36, d'après les mots extraits précédemment, que, relativement à la doctrine de la matière douée du mouvement en elle-même, Hermogène chercha dans la force motrice de la matière le principe des âmes. Selon le c. 43, Hermogène décrit également le mouvement inordonné de la matière comme une lutte où l'on ne distingue rien, et où l'on ne reconnaît pas la matière, façon de voir qui rappelle Anaxagoras. Pour ce qui est de la description du mouvement ordonné et de l'ordre qui y règne, elle est incompréhensible, et le texte est vraisemblablement corrompu.

(1) *Ib.* 39. Partes autem ejus omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dinoscatur.

(2) *Ib.* 40. Cum ornamenti nomine sit penes Græcos mundus, quomodo inornatæ materiæ imaginem præfert, ut dicas totum ejus

légèrement les choses du monde, plus il semblait facile à Hermogène, et c'était la tendance de toute sa doctrine d'expliquer le mal moral et le mal physique dans le monde. Il paraît avoir déduit cette doctrine de la lutte que le mouvement irrégulier et inhérent à la matière soutient contre le mouvement ordonné qui lui est communiqué par la magnificence de Dieu. Il ne pouvait guère éviter de tout considérer dans le monde comme transitoire, parce que tout est composé avec la matière, même l'âme qui en émane (1). Selon une source, il est vrai, incertaine, il aurait soutenu aussi que les démons, et vraisemblablement tout ce qui se rattache à eux, auraient été dissous dans la matière (2). La doctrine chrétienne promet la fécilité éternelle aux hommes de bien, et Hermogène se rattache à cette doctrine, ne fût-ce que par son principe qu'une grâce divine leur avait communiqué un souffle d'immortalité (3).

Combien un pareil dualisme convenait peu à l'Église chrétienne, il n'est pas besoin de le montrer par un plus long développement : aussi, nous connaissons les disciples d'Hermogène (4), mais nous ne trouvons pas une seule hérésie qu'il ait préparée aux temps qui le suivirent.

Quoi qu'il en soit, les vues fondamentales qui prévalent dans la doctrine d'Hermogène n'ont pas laissé de

---

ex partibus cognosci? — — et supra edidisti non totam eam fabricatam. Cf. *ib.* c. 38. Infinita est autem — — nec tota fabricatur, sed partes ejus.

(1) Comparez surtont Tertull., *de Anima*, 11.

(2) Theodoret, *Hær. fab.*, I, 19.

(3) V. Neander, *l'Antignostique*, 443, où ce point est démontré presque jusqu'à l'évidence d'après des passages cités de Tertullien.

(4) Tert. *adv. Herm.*, 38.

reparaître dans l'Église chrétienne. Une manière de voir analogue à la sienne se remarque un siècle après, au sein de l'Église africaine, dans le rhéteur Arnobe; il était passé du monde païen dans le christianisme; il s'était formé à l'école de la philosophie païenne, et il exprime, en général, une foule d'opinions qui s'écartent de la doctrine chrétienne pure. Le sentiment du mal physique et du mal moral avait produit le dualisme de ces temps; le principe que rien ne peut être fait de rien prévenait toutes les objections contre la théorie de la création. Mais personne ne peignit le mal physique en ce monde avec des couleurs plus vives qu'Arnobe, quoique avec une exagération de rhétorique. Il élève quelquefois Platon jusqu'aux nues, mais il est cependant loin d'approuver l'éloge que ce philosophe a donnée à l'âme humaine en la démontrant simple et immortelle (1); il n'acquiesce pas davantage à l'opinion des néoplatoniciens, qui, assignant à l'âme la quatrième place après Dieu, en font un petit monde (2); il trouve, au contraire, la situation et les conditions de l'homme si malheureuses, qu'il nomme impie, blasphématoire cette affirmation : Dieu est l'auteur et l'ordonnateur de l'univers (3). Suivant lui, les calamités infinies, les désordres perpétuels dans

---

(1) *Adv. gen.*, II, 55, ed. Canteri.

(2) *Ib.* 63.

(3) *Ib.* 77. Tantumque est longe, ut istarum auctor rerum esse credatur (sc. Deus), ut in sacrilegæ crimen impietatis incurrat, quisquis ab eo conceperit hominem esse prognatum, rem infelicem et miseram, qui esse se doleat, qui conditionem suam detestetur et lugeat, qui nulla alia de causa sese intelligat procreatum, quam ne materiam non haberent, per quam diffunderent se mala, et essent miseri semper, quorum cruciatibus pasceretur, nescio quæ latens et humanitati adversa crudelitas.

la vie de l'homme, ne peuvent pas se déduire de la liberté de la volonté, si les âmes faibles, remplies de passions honteuses, émanent d'un Dieu souverain, qui connaît tout, et qui peut tout; car si Dieu n'empêche pas ce qui doit être empêché, la dépravation de l'humanité doit lui être imputée, puisque ne pas la prévenir, c'est l'autoriser. Des âmes qui sont si faibles, si mobiles, si peu douées de fermeté, si corruptibles au vice, si inclinées à toutes sortes de péchés, Dieu devait-il, pour comble de malheur, les envoyer dans un corps qui renferme en lui le germe de tout mal (1)? Arnobe s'efforce de montrer, non point assurément dans le sens de la pensée chrétienne, que l'homme et l'âme humaine sont des êtres qui se rapprochent de Dieu. L'homme n'appartient pas aux premières ordonnances des choses (2); son âme n'est point née de Dieu. Mais Arnobe, qui se rattache à la doctrine des émanations, donne à l'âme un autre père qui habite, il est vrai, la cour du Dieu suprême, mais qui n'en est pas moins éloigné de la magnificence du Très-Haut (3). Il assigne à l'âme une place intermédiaire entre le monde suprasensible et le monde sensible, dans laquelle la philosophie crée, création qui n'est que la conséquence de la situation moyenne de l'âme (4). A

(1) *Ib.* 76.

(2) *Ib.* 66. Desinite hominem, proletarius cum sit, classibus, et capite cum censeatur, adscribere ordinibus primis.

(3) *Ib.* 71. Discite ab eo, qui novit et protulit in medium, Christo, non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas cœpisse se nosse atque in sui nominis esse sententia prædicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiæ gradibus satis plurimis ab imperatore disjunctum, ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.

(4) *Ib.* 56; 68.

cause de ces doctrines, et surtout de son opinion sur le mal, qu'il regarde comme la borne des excès (1), il incline à penser que la matière est le second principe du monde; cependant il ne propose cette façon de penser que comme une conjecture (2); plutôt que de rien affirmer à ce sujet, il aime mieux se réfugier dans le doute, et considérer toutes les questions relatives à l'origine des choses, non seulement comme oiseuses, mais encore comme contraires à la religion (3). Ceci seul le rassure, c'est que le mal peut provenir d'une autre source que de Dieu (4). Il y a donc au fond de sa pensée un dualisme qui, indéterminé sur le second principe des choses et sceptique dans la forme de ses opinions, en paraît moins dangereux. Cependant les conséquences qui en découlent parlent assez hautement, et rappellent Hermogène. On ne peut contester ce point en ce qui touche une conséquence des vues d'Arnobe sur le monde et sur les âmes dans le monde, qui ne sont point considérées comme des créations de Dieu, bien qu'Arnobe attribue à l'âme, comme à toutes choses, l'immortalité, au moins quelque qualité participant de son essence. Il ne redoute point la mort terrestre, car elle n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps; mais il craint que l'âme, oubliée de Dieu, ne

---

(1) *Ib.* I, 13.

(2) *Ib.* 12. Quid enim, si prima materies, quæ in rerum quatuor elementa digesta est, miseriarum omnium causas suis continet rotationibus involutas?

(3) *Ib.* 27; II, 78; 87. Christus — — cum mortalium sciret cæcam esse naturam neque ullam posse comprehendere veritatem, — — omnia ista nos linquere et posthabere præcepit neque in res eas, quæ sint a nostra procul cognitione dimotæ, infructuosas immittere cogitationes.

(4) *Ib.* 83. Nihil a Deo principe, quod sit nocens atque exitiabile, proficisci.

soit anéantie complétement dans les flammes. Ce n'est que par l'obéissance à Dieu, pense Arnobe, que les âmes, qui occupent le milieu entre la mort et la vie, obtiennent le privilége de l'immortalité (1). On ne peut point méconnaître l'action de la pensée chrétienne sur les doctrines d'Arnobe, dès qu'on remarque qu'il insista tout particulièrement sur la vie éternelle de ceux qui craignent Dieu. Mais la supposition dont il a besoin pour atteindre son but est aussi arbitraire que dénuée de caractère philosophique : suivant lui, croire orgueilleusement que Dieu a départi au monde le germe d'une vie impérissable, est un principe moins vraisemblable que de regarder cette vie immortelle comme un don futur de Dieu.

On voit encore par l'exemple d'Arnobe combien les vues dualistes sur les choses obtinrent peu de crédit dans l'Église chrétienne. Son autorité dans l'Église ne fut pas grande; Lactance lui-même, son disciple, crut devoir expliquer le mal d'une autre façon. Il ne rejeta pas seulement l'hypothèse d'une matière existante à côté de Dieu; mais il soutint la proposition même condamnée par Arnobe, que le bien n'est dans ce monde que par opposition au mal, et c'est pourquoi il admit que Dieu a produit un être méchant, le diable, à côté de l'être bon, le Christ, comme les deux sources du bien et du mal dans le monde (2). Il se trouve donc évidemment ici un point de vue que l'on a, avec quelque raison, comparé à celui des Manichéens, quoique le premier cherche à réunir les principes opposés dans une unité suprême.

Cent ans après Arnobe, nous retrouvons le point de

(1) *Ib.* 56; 68.
(2) *Instit. div.*, II, 8; VII, 5.

vue dualiste dans Synésius, philosophe platonicien, disciple célèbre d'Hypathie, émule de Dion Chrysostôme, enfin homme distingué par une foule de qualités spirituelles et par un caractère excellent; il se rallia au christianisme, mais ses opinions philosophiques l'empêchèrent de l'embrasser dépouillé de tout préjugé. Néanmoins il fut élu à l'évêché de Ptolémaïs, et de la métropole de Pentapolis dans la Cyrénaïque; c'est un point qui ne peut être éclairci que dans l'histoire particulière de ce coin isolé du globe; mais nous, nous constaterons que Synésius a reconnu publiquement ses déviations hors de la doctrine ecclésiastique. Son dualisme est incontestable comme tel. Le monde lui paraît être une harmonie, qui est composée d'éléments divers (1). Il a deux principes, l'un lumineux, l'autre ténébreux et aspirant à ravir à la loi divine son autorité (2). Que de fois il désigne la matière comme le second principe ! C'est à ce dualisme que se rattachent très exactement les trois points par lesquels il s'écarte, comme il le reconnaît, de la doctrine chrétienne (3). Il ne peut pas accorder que l'âme soit d'une origine postérieure au corps (4); car, pour Lactance, le matériel et l'immatériel sont de nature éternelle; il rejette la doctrine de la destruction du monde, parce que, selon lui, le monde est éternel, comme son double principe; il repousse également la doctrine de la résurrection des corps, car l'espérance que l'âme sera un jour délivrée du corps, cette source du mal, lui semble plus facile à expliquer. De

(1) *De Insomn.*, 134 sq.; 142 ed. Petav., 1612.

(2) *De Provid.*, I, 89; cf. *de Insomn.*, 141.

(3) *Ep.*, 105.

(4) Ce sont là des expressions platoniciennes, mais qui rendent parfaitement la proposition que j'ai en vue.

ce point de vue que la vérité devait être enseignée en secret, que dans sa plénitude et sa nudité elle n'était pas accessible à la multitude, quoiqu'on dût la lui indiquer (1); de ce point de vue seul, un néoplatonicien, qui considérait le christianisme comme un autre mythe (2), pouvait accepter honorablement et sans hypocrisie des fonctions dans l'Église. Il n'a point contribué au développement de la philosophie chrétienne; il se tint isolé, et il fournit une preuve éclatante qu'en son temps, au quatrième et au cinquième siècle, il existait çà et là un penchant à considérer l'idée chrétienne comme parente assez proche de la philosophie païenne telle qu'on la concevait alors.

Nous avons rapporté les précédentes représentations dualistes non seulement pour avoir le droit de les négliger, comme étrangères à notre histoire, dans la considération des temps où elles s'élevèrent, mais principalement pour faire remarquer combien le dualisme de la philosophie grecque avait peu influé sur le développement de la doctrine chrétienne. Parfois ce dualisme s'est infiltré parmi les chrétiens, mais toujours sous des formes partielles et extrêmement mitigées ; il n'a amené aucun progrès ; il n'a pas même pu réunir autour de lui une seule secte. Le dualisme gnostique et le dualisme manichéen, qui s'y rapporte, ont exercé une influence sans contredit beaucoup plus importante. On pourrait penser que le dualisme purement matérialiste, si l'on peut s'exprimer ainsi, tient de plus près au christianisme que le dualisme gnostique; car l'un pose une matière inactive, qui se prête à toute création, à côté de la force

---

(1) *De Insomn. præf.*

(2) *Ep.*, 105. Τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν.

active de Dieu, et porte ainsi une moindre atteinte à la toute-puissance de Dieu que l'autre dualisme qui attribue au mal une activité spirituelle, et introduit cette force perturbatrice dans le royaume de Dieu. Cependant le dualisme purement matérialiste ne parvint presque jamais à pénétrer dans la philosophie chrétienne; Hermogène lui-même trouve un caractère animique à la matière telle qu'il la conçoit. Si l'on entre plus avant dans les principes vitaux de la doctrine chrétienne, on reconnaîtra certainement que le diable des Basilidiens, des Manichéens, a beaucoup plus de ressemblance avec le diable des chrétiens que la matière aveugle, sans connaissance. Il est un être spirituel, il a une volonté; il incline sans doute naturellement au mal, mais il est porté à attaquer le royaume de la lumière par son désir propre, par sa propre résolution; le mal n'est donc en aucune manière un objet physique; c'est un développement spirituel; et par conséquent l'opposition entre le mal et le bien, quoique posée autrement que sous son véritable jour, n'est cependant point transportée sur un sol absolument étranger. Par là il devient clair que le dualisme gnostique animait beaucoup plus puissamment la doctrine ecclésiastique que le dualisme purement matérialiste; car celui-là laisse subsister dans toute son obscurité impénétrable, sans la diminuer par des tentatives d'éclaircissement, l'opposition mystérieuse entre le bien et le mal, ces principes que le christianisme admet comme il admet ses anges. Voilà pourquoi le manichéisme lui-même a pu, à des époques très différentes et sous différents noms, éclater dans l'Église chrétienne et se présenter au moins comme un puissant moyen d'agitation, de mouvement. Mais il en fut bien autrement du dualisme purement matérialiste. Au fond, il ne satisfaisait point la doctrine de la toute-puissance

d'un Dieu unique, et, comme il considérait le mal physique et le mal moral comme une pure action naturelle de la matière, il éliminait avec la négligence la plus superficielle les questions de la plus haute importance, dans la solution desquelles s'entretenait l'esprit philosophique du christianisme.

CHAPITRE III.

Gnostiques professant l'idéalisme.

§ I.

Valentin et les Valentiniens en général.

Nous trouvons la tendance idéaliste du gnosticisme particulièrement dans Valentin et dans sa secte. Mais les doctrines du maître et des disciples ne sont pas toujours suffisamment distinctes les unes des autres, et ce qui est attribué expressément au fondateur de la secte ne nous permet point de porter un jugement avec certitude sur l'essence de sa pensée; nous sommes donc forcés de réunir en un tout aussi harmonique que possible les traditions relatives à Valentin et à son école, et d'étudier par conséquent le développement progressif qu'a pris cette doctrine gnostique chez les successeurs de Valentin (1).

Valentin vécut dans le deuxième siècle; on rapporte l'époque de sa maturité et de son éclat à l'an 144; peu d'années auparavant, en 138, il vint d'Égypte, sa patrie

---

(1) La principale source est saint Irénée, qui fut en relation vers la fin du deuxième siècle avec les disciples de Valentin, surtout

vraisemblablement (1), à Rome (2). Il ne compte donc point parmi les premiers fondateurs de la doctrine gnostique, sur lesquels nous avons des documents exacts; on lui attribue une doctrine particulière et une école (3). Mais à quel degré a-t-il surpassé ses prédécesseurs, et auxquels de ces prédécesseurs est-il redevable des premiers germes de sa doctrine? voilà des points sur lesquels nous n'avons aucune indication certaine. On nous dit simplement qu'il reçut à Alexandrie une éducation grecque (4); et par éducation grecque l'on entend ordinairement la connaissance de la doctrine platonicienne, dont nous pouvons effectivement remarquer des traces çà et là dans les opinions de Valentin; mais c'est moins la doctrine platonicienne pure dont Valentin fait souvenir, que la fusion syncrétique du platonisme avec les représentations pythagoriciennes et stoïciennes, telle qu'on l'aperçoit au temps de Valentin, et telle qu'on la pratiqua toujours davantage. Nous reconnaissons l'infiltration du pythagorisme dans le système de Valentin, surtout à l'emploi fréquent de rapports de nombres et à certaines oppositions qui étaient aussi ordinaires aux Valentiniens qu'aux Pythagoriciens. Ces vestiges sont si frappants, qu'ils n'ont pu demeurer cachés même aux

---

avec Ptolémée et Marc. C'est dans leurs écrits et leurs entretiens qu'il puisa particulièrement. S. Iren. *adv. Hær. præf.*, 2; I, 13. Il distingue leurs opinions des doctrines de la secte en général. Les fragments que nous trouvons dans Clément d'Alexandrie, Origène, saint Épiphane et autres, sont naturellement de la plus haute importance.

(1) S. Epiph., *Hær.*, XXXI, 2.

(2) Euseb., *Chron.*

(3) S. Iren. *c. Hær.*, I, 11, 1.

(4) S. Epiph., l. c.

plus anciens investigateurs (1). Mais on n'a pas examiné la participation de Valentin aux idées stoïciennes avec toute l'attention que ce point méritait; l'influence de ces idées éclate non seulement dans des vocables particuliers, mais encore dans le tour des pensées (2). Cependant, si nous examinons bien tout, idées et expressions, dans le système des Valentiniens, nous attribuerons une moindre action à la Grèce qu'à l'Orient sur ces Gnostiques. Les expressions que les Valentiniens emploient pour désigner la série des êtres divins ne sont point primitivement grecques; on reconnaît leur origine orientale sous le mot grec qui les traduit (3). Cette considération n'est cependant d'aucun poids, lorsqu'on sait que les sectes de ces temps et des temps postérieurs, cultivant les sciences secrètes et les arts mystérieux, se servaient volontiers de dénominations orientales, quoique les idées professées dans ce cycle ne fussent nullement étrangères à la philosophie grecque.

S'il faut en croire les Valentiniens eux-mêmes, Valentin recueillit les paroles de Théodas, disciple de l'apôtre saint Paul (4), ce qui prouve que, d'une part, les Valentiniens n'eurent point l'intention de se séparer de l'Église ni de la tradition ecclésiastique, et que, d'un autre côté, ils prétendaient donner leur système comme une doc-

(1) S. Iren., II, 14, 6.

(2) Le langage stoïcien se trahit, par exemple, dans les mots *διάθεσις, προκοπή, κατάληψις, ὁρμή, οὐσία* pour la matière, *κατασκευὴ* pour *φύσις*; quant au tour des pensées, je me souviens surtout du rôle que jouent le *σπέρμα*, le *πάθος* et la destruction du monde par le feu chez les Valentiniens.

(3) S. Epiph., l. c. Même dans le système formé postérieurement où éclata une couleur grecque plus prononcée, nous trouvons l'expression orientale « achamoth » qui y a passé.

(4) Clem. Alex. *Strom.*, VII, 764, ed. Par., 1641.

trine secrète, ésotérique, qui avait été répandue par les Apôtres. Le Sauveur, pensaient-ils, n'avait pas enseigné publiquement, exotériquement la vérité, parce que la foule ne l'eût pas comprise; il l'aurait annoncée, par conséquent, à la multitude, à la généralité des hommes, sous forme de parabole (1). La supposition admise que Valentin s'était séparé de l'Église parce qu'il n'avait pas été élu à l'épiscopat selon ses espérances (2), n'est pas vraisemblable; car, sans contredit, son système domina profondément toutes ses pensées. Il répandit d'abord ses doctrines en Égypte, et c'est là que l'on trouve aussi plusieurs de ses disciples; il propagea également ses opinions à Rome, jusqu'à ce qu'il fût arrivé enfin à Chypre, où il se plongea encore plus avant dans ses hérésies (3). Il divulguait sa pensée non seulement par son enseignement oral, mais encore par ses écrits; on cite de lui des lettres, des homélies, des traités, des psaumes (4), et nous en possédons encore quelques fragments. C'est aussi la manière dont procédaient ses élèves, entre autres Ptolémée, Marc, Héracléon, Secundus, Épiphane. Il paraît qu'ils composèrent aussi un Évangile particulier qu'ils nommaient « L'Évangile de la vérité » (5).

La doctrine des Valentiniens est fondée sur les émanations, comme la doctrine de tous les Gnostiques; et ils admettent également pour la même fin que ceux-ci,

---

(1) Iren., I, 3, 1.

(2) Tert. *adv. Val.*, 4.

(3) Epiph. *Hær.*, XXXI, 7.

(4) Clem. Al. *Strom.*, II, 375; 409; III, 450; IV, 509; VI, 641; Tert., *de Carne Chr.*, 20; Pseudo-Orig., *de Recta in Deum fide*, IV, 840, ed. de la Rue.

(5) S. Iren., III, 11, 9.

en général, l'émanation de Dieu. L'existence du mal physique et du mal moral dans ce monde ne permettait point de supposer que le monde procédât, du moins immédiatement, du Dieu suprême, lequel est absolument bon (1). C'est notre éloignement de Dieu qui nous porte à penser que Dieu s'éloigne de nous. Valentin honore donc le Dieu suprême comme la Profondeur (βυθός), comme le principe insondable des choses. Il règne avec le Silence; il habite des hauteurs invisibles et ineffables, une éternité absolue, le calme et le repos; il est l'être primitif, la substance primitive, le père primitif (2). Toutes ces locutions reviennent évidemment à indiquer que les mots mêmes, au moyen desquels Valentin exprime sa pensée, doivent être entendus dans un sens plus élevé qu'ils ne le sont ordinairement. Dieu n'est pas la substance, il est plus que cela; ce n'est que relativement au reste des choses, mais non en soi, qu'il peut être nommé la substance; du moins, il n'est pas la substance et l'origine du monde sensible, mais il est antérieur au commencement et au principe de ce monde. Il est également plus élevé que l'être, car les Valenti-

(1) Valent. *ap. Clem. Alex.*, II, 409. Εἷς δέ ἐςιν ἀγαθὸς, οὗ παῤῥησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις. — — Ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ. Ap. Pseudo-Orig., *Dial. de r. in Deum* f. l. c. Ὁ μὲν γὰρ (sc. Θεός) ἀγαθὸς καὶ τῶν κρειττόνων ποιητὴς, τῶν δὲ φαύλων αὐτῷ πρόσεςιν οὐδέν. — — Καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν Θεὸν τούτων λέγειν δημιουργὸν τὸν ταῦτα παραιτούμενον; — — ὅθεν ἄλογον ἔδοξεν εἶναί μοι ταῦτα προςάπτειν αὐτῷ ἢ ὡς ἐξ αὐτοῦ γεγονότα ἢ (εἰ καὶ τὰ μάλιςα συγχωρήσειεν ἐξ οὐκ ὄντων δυνατὸν εἶναί τι γενέσθαι) ὅτι καὶ τὰ κακὰ ἐποίησεν αὐτός. Toutefois ce fragment présente un doute sur lequel nous reviendrons plus tard.

(2) Iren., I, 1, 1. Ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάςοις ὑψώμασι τέλειον αἰῶνα προόντα. Hunc autem Proarchen et Propatora et Bythum vocant.

niens songeaient à la doctrine de Platon, professant que nous devons placer l'idée du bien au-dessus des notions de l'essence et de l'être. En nommant Dieu le père primitif, le propater, ils pouvaient penser aussi à la doctrine pythagoricienne, laquelle enseignait que la source de l'être gît au-dessus des oppositions numériques et de tous les objets de ce monde imparfait; que le principe de l'être n'est ni mâle ni femelle, ou, sous une autre forme de langage, n'est point masculino-femelle (1). Dieu est donc absolument caché, ignoré, incompréhensible; et il faut nécessairement qu'il laisse s'écouler de son sein des forces inférieures pour se révéler en elles et par leur médiation.

C'est aussi un principe admis par les Valentiniens que rien ne peut être fait de rien (2), que tout être doit émaner ou découler de Dieu. Ils présentent donc l'être dans une série de productions et de naissances. La Profondeur, le Bythos insondable enfanta dans le Silence, qui était avec lui, d'abord la Raison (νοῦς), et avec la Raison la Vérité qui lui appartient, parce que la Raison seule est analogue ou semblable au Dieu suprême, et en état de comprendre la grandeur de Dieu. Ils nomment aussi cette émanation divine le premier Père et la substance primitive. Ils posent ainsi la première multiplicité; et, selon l'esprit pythagoricien, ils la tiennent pour l'origine de toutes choses; c'est une double dualité, un double couple où sont réunis un principe mâle et un principe femelle; car le Dieu supérieur, le Bythos est considéré

(1) *Ib.* 11, 5. Οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄῤῥενα, μήτε θήλειαν ὅλως ὄντα τι · ἄλλοι δὲ ἀῤῥενόθηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι. *Ib.* 14, 1, *De la doctrine de Marc.* Ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄῤῥεν μήτε θῆλυ.

(2) Pseudo-Orig. l. c.

comme le principe mâle, et le Silence est regardé comme sa compagne ; la Raison et la Vérité sont l'une avec l'autre dans le même rapport (1). On ne peut méconnaître que ce système de conceptions, d'idées, s'appuie sur la doctrine de Platon ; car en comptant la Profondeur et le Silence comme un, comme le Bien absolu, ainsi que le faisaient les Valentiniens, l'analogie avec le platonisme est parfaite ; et cette pensée ressort clairement, que Dieu ou le Bien en soi, la plus haute d'entre les idées, ne peut être exprimé ou connu par aucune autre idée supérieure, et qu'il doit être pensé dans les idées, immédiatement comprises en lui, de la Raison et de la Vérité. Cette modification que les Valentiniens font subir à l'idée suprême est-elle si considérable que l'on ne puisse reconnaître la pensée platonicienne? La pensée fondamentale de Platon est absolument que Dieu est inaccessible à notre faible esprit, mais qu'il se révèle à nous dans la raison et la vérité de toutes choses (2). Les choses sont aussi, comme les idées de Platon, des êtres suprasensibles ; mais une différence qui n'est certainement point sans signification, c'est que tous les principes suprasensibles se sont transformés dans le système des Valentiniens en un être vivant, créateur. De la même manière, nous devons penser que le Dieu suprême a le principe femelle avec lui, et ressemble en cela à toutes les autres forces supérieures à la matière.

Or, s'il existe ainsi dans la puissance suprême et dans les forces inférieures un principe actif, vivant, qui aspire à se manifester dans des productions inférieures,

(1) S. Iren., I, 1, 1.

(2) S. Epiph., *Hær.*, XXXI, 5, parle, dans le fragment d'un Valentinien qu'il ne nomme pas, du βυθός, ὃς πάντοτε περιέχει τὰ πάντα.

alors, à côté de cette aspiration vers l'inférieur, se présente, dans la première émanation, une aspiration vers le supérieur. Cette dernière aspiration est décrite comme une disposition passive (πάθος) du royaume des Éternités, des Eôns; car l'élan vers le supérieur, qui va augmentant d'autant plus que les émanations s'éloignent du principe suprême, existait cependant déjà virtuellement, en germe dans la Raison et dans la Vérité (1). Il s'ensuit que nous ne pouvons prendre dans le sens rigoureux l'affirmation de la parfaite similitude de la Raison et de la Vérité avec le principe suprême : car alors l'aspiration vers le principe suprême n'existerait pas dans la Raison et la Vérité. La Raison et la Vérité ne sont point parfaitement semblables au principe suprême, car ce principe seul est bon (2); elles ne sont point non plus unes avec lui, car il y a une limite entre le principe primitif et ses productions (3); une révélation absolument complète du Dieu suprême n'est donc pas faite à la Raison et à la Vérité : le principe suprême demeure ineffable dans sa plénitude, et inaccessible à la connaissance, séparé par une abîme infranchissable de toutes ses productions, toujours désiré par celles-ci, mais jamais atteint. La révélation parfaite de lui-même n'est qu'en lui-même, dans son Silence, que les Valentiniens nommaient sa Pensée et sa

(1) S. Iren., I, 2, 2. Ὅ (sc. πάθος) ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀλήθειαν. *Ib.* II, 17, 7. D'après ce passage, les Valentiniens auraient enseigné expressément que le πάθος a pris naissance dans le λόγος, l'émanation qui suit immédiatement le νοῦς; mais saint Irénée conclut avec raison que le πάθος doit être aussi présupposé dans le νοῦς.

(2) V. plus haut Valent. ap. Clem. Alex., strom., II, 409.

(3) S. Iren., I, 11, 1. Ὅρους δὲ δύο ὑπέθετο, ἕνα μὲν μεταξὺ τοῦ βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγενήτου πατρός.

Grâce (1) Nous voyons par là que la Profondeur de Dieu, pour les Valentiniens, n'est pas un être qui ne se connaît pas lui-même, mais un être qui a conscience de soi, et, dans sa révélation, est révélé, non à lui-même, mais aux autres (2). Sur ce point on peut encore trouver une con-

---

(1) *Ib.* I, 1, 1. Ἔννοια, χάρις. Que χάρις s'entend de la grâce dans le sens chrétien, c'est ce que l'on voit dans S. Iren., I, 6, 4. D'après une exposition dans le *Didasc. anatol.*, 794 *a*, il paraîtrait que le σιγή n'aurait pas même la pleine connaissance du βυθός. Il est dit : Ἡ σιγή, μητὴρ οὖσα πάντων τῶν προβληθέντων ὑπὸ τοῦ βάθους (βυθοῦ ?), ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ ἀῤῥήτου, σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατέλαβε, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν. Mais ceci dépend d'un autre enchaînement d'idées que nous exposerons bientôt.

(2) Frag. ap. Epiph. *Hær.*, XXXI, 5. Le νοῦς dit : Ἀνονομάζων ἐγὼ καὶ ὑπὲρ οὐρανίων μνείαν ποιοῦμαι πρὸς ὑμᾶς, οὔτε ἀρχαῖς, οὔτε ἐξουσίαις, οὔτε ὑποταγαῖς, οὔτε πᾶσι περινοηθῆναι δυναμένων, μόνῃ δὲ τῇ τοῦ ἀτρέπτου ἐννοίᾳ πεφανερωμένων. Οὔτε γὰρ ἀρχῆς ὁ αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ. Nous trouverons que plus tard les Valentiniens s'écartèrent de ce point de doctrine. Il faut distinguer, en ce qui touche ce point, deux sortes de représentations chez les Valentiniens, toutes deux présupposant des notions essentiellement diverses sur le premier principe et sur le rapport de ce principe avec ses dérivations. Suivant celle de ces représentations que nous exposons ici, il faut se garder de parler d'une révélation de Dieu par lui-même dans la raison et dans la vérité. Avant de parler, selon cette représentation, de la révélation de Dieu par lui-même, il faut la chercher dans le silence; mais à une condition, c'est que la pensée ou le silence de Dieu ne sera point conçu comme quelque être posé en même temps que Dieu et également primitif, mais bien comme une production de Dieu. Tel est le cas dans le passage cité précédemment du *Didasc. anat.*, où, en effet, le σιγή n'est point parfaitement égal au βυθὸς; de même dans le fragment d'un Valentinien rapporté par saint Épiphane, et qui s'écarte encore sur d'autres points de l'ancienne tradition des Valentiniens. Partout ailleurs le σιγὴ est posé comme primitif au même titre que Dieu, et le principe féminin est égal

cordance avec la doctrine de Platon : seulement Platon n'a indiqué que très légèrement l'aspiration des idées vers le bien (1), et il ne s'est nullement proposé, ce qui était le but des Valentiniens, de chercher là le principe du mal physique et du monde sensible.

Si nous avançons plus avant dans le developpement des émanations, nous nous trouvons dans un système d'idées qui n'a plus rien de commun avec la doctrine platonicienne. Ainsi, de la Raison et de la Vérité procèdent le Verbe (λόγος) et la Vie, puis du Verbe et de la Vie l'Homme et l'Église (2). C'est pourquoi, tout naturellement, l'Homme et l'Église ne possèdent qu'une révélation imparfaite de Dieu. Les Valentiniens racontent que le Père primitif, le Propater, est connu de l'Inné, c'est-à-dire de la Raison, mais est invisible et incompréhensible à tous les autres Éons. L'Inné voulait révéler aux autres Éternités la grandeur du Père, afin de leur montrer que cette grandeur ne pouvait ni être comprise, ni être aperçue; mais le Silence, suivant la volonté du Père, a retenu l'Inné, la Raison, car elle eût suggéré ainsi à

---

au principe mâle. Aussi lit-on dans S. Iren., I, 1, 1 : Συνυπάρχειν δ' αὐτῷ (sc. τῷ τελείῳ αἰῶνι) καὶ ἔννοιαν. Ensuite le νοῦς est produit, et alors συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ ἀλήθειαν. Dieu se connaît donc immédiatement, et il n'a pas besoin de se révéler à lui-même.

(1) Arist., *Eth. Eud.*, I, 8. Voy. *Histoire de la philosophie ancienne*, de H. Ritter, tr. fr., II, 288.

(2) S. Iren., I, 1, 1. Le fragment cité par saint Épiphane fait encore ici un nouvel écart; il dérive, c. 5, les quatre dernières émanations de la raison et de la vérité. Cela produit sans doute un ordre plus agréable et plus symétrique, mais moins conforme au sens de la doctrine des Valentiniens. Un écart encore plus grave est de placer, comme il le fait, l'homme et l'Église avant le λόγος et la ζωή. Cf. S. Iren., I, 12, 3. L'antiquité du passage rapporté dans saint Irénée n'est pas douteuse. Cf. Origène in s. Joh., II, 19, 77.

tout le monde la pensée et le désir de chercher Dieu (1). Ce récit veut dire évidemment que la Raison est impuissante à révéler le Père, et qu'elle ne doit même point révéler l'impénétrabilité du Père aux Éternités; les émanations inférieures doivent parvenir à cette connaissance par leurs propres recherches, leur propre investigation, par le développement ultérieur de leur énergie productrice d'émanations. On prêterait à ce récit un sens faux, si l'on pensait que la Raison innée a effectivement connu Dieu dans sa plénitude, a pu par conséquent le pleinement révéler, et que les émanations subséquentes doivent le connaître par leur propre examen dans toute sa magnificence : la Raison ne sait qu'une chose, c'est que, la grandeur de Dieu étant inaltérable, l'ambition qu'elle a de le connaître n'exerce aucune action sur lui, et que les autres émanations ne peuvent parvenir à cette connaissance que par leur propre investigation (2). Tel est donc le sens général de ces émanations. La Raison, en se développant dans ses productions, comprend simplement que le principe primitif de tout être est impénétrable; et, puisque la plénitude de l'Être se développe toujours davantage dans les forces qui lui sont soumises, la Vérité est toujours plus évidente à la Raison et à toutes ses forces; mais cependant la volonté du Silence, la pensée du Propater se manifeste

(1) S. Iren., I, 2, 1.

(2) C'est pourquoi il est dit de Dieu, l. c. : Ὡς ἦν ἄναρχός τε καὶ ἀχώρητος καὶ οὐ καταληπτὸς ἰδεῖν, c'est-à-dire, Dieu est infini et ne peut être conçu, pensé par un être fini. Plus loin : Διὰ τὸ θέλειν πάντας αὐτοὺς εἰς ἔννοιαν καὶ πόθον ζητήσεως τοῦ προειρημένου προπάτορος αὐτῶν ἀγαγεῖν, où ἔννοια ne se rapporte pas à τοῦ προειρ. προπ., mais à ζητήσεως, car le désir de la recherche devrait précéder la connaissance.

à la Raison, en montrant que nulle vérité n'est capable d'épuiser la vérité infinie du Principe primitif. La verité de ce Principe est infinie, tandis que toute vérité particulière a ses limites déterminées dans chaque émanation, et même dans l'ensemble de toutes les émanations.

Les quatre dualités, les quatre couples du principe suprême épuisent donc la première série d'émanations. Telle est la première octoade des Valentiniens (1). On pourrait regarder comme chose arbitraire cette clôture de la première série d'émanations, puisque d'autres vont encore surgir; mais on peut conjecturer qu'une pensée d'ordre, de classification préside à ces divisions.

Avant d'exposer cette pensée ordonnatrice, il nous faut encore faire deux observations. L'une concerne le rapport du Principe mâle avec le Principe femelle, Principes que nous trouvons unis dans chaque membre de la série d'émanations. Il faut regarder ces deux principes comme unis de l'union la plus intime dans chaque classe d'émanations; les Valentiniens s'expriment clairement à cet égard en nommant, non seulement la Profondeur de Dieu un principe masculino-femelle, mais en appelant encore de ce nom chaque membre suivant (2). Chaque degré des Éternités divines s'appelle donc un couple, une syzygie. On aperçoit le sens de cette opposition dans les termes qui servent aux Valentiniens pour s'énoncer. Se rattachant à une antique représentation des doctrines orientales, ils nommaient le femelle la force (δύναμις) du mâle; le mâle, par conséquent, était simplement, dans cette opposition, la substance, l'objet qui avait la force, l'énergie. Ce qui le prouve, c'est que le Valentinien Ptolémée, particulièrement, désignait l'élément femelle, la

(1) S. Iren., I, 1, 1.
(2) L. c.

moitié femelle comme une disposition immuable de l'âme, telle qu'elle existe dans la vertu accomplie (1). Ainsi se conçoit la représentation que la moitié femelle est le principe dépendant dans l'union; et, comme le rapprochement sexuel explique la production des émanations, on comprend clairement que la substance mâle féconde la force femelle, et la dispose à l'activité; de sorte que la première joue un rôle actif, l'autre un rôle passif (2). Si la représentation de cette opposition établie selon des rapports numériques, et la représentation de la fusion du mâle et du femelle en une unité, rappellent la doctrine pythagoricienne, il est cependant difficile de croire que le principe femelle désigne l'élément unissant, conjonctif, ou même l'élément qui incline à la manifestation (3) : car le Bythos divin a son côté femelle, et, dans la première octoade des Valentiniens, il n'y a encore aucune manifestation; le penchant même à manifester ne se rencontre que dans la disposition passive qui, dans la première octoade valentinienne, ne prend

---

(1) Iren., I, 12, 1; II, 12, 2. C'est le sens de l'expression stoïcienne διάθεσις. Cf. *Histoire de la philosophie ancienne* de H. Ritter, tr. fr., III, 535. La traduction ancienne exprime διάθεσις par affectio, mais à tort. Le viril et le féminin se tiennent unis, comme l'eau et l'humidité, comme le feu et la chaleur.

(2) Cependant l'on ne peut permuter le διάθεσις contre le πάθος des Eôns.

(3) Baur, *De la connaissance chrétienne*, 154 sq., le comprend ainsi, et il ne met aucune différence entre affection, propriété et accident, erreur que nous n'avons nul droit d'imputer aux Valentiniens. Outre l'influence de la doctrine de Pythagore, il ne faut pas oublier l'influence du culte de la nature pratiqué en Syrie.

encore aucune activité, et est distinguée expressément de l'énergie femelle des Éons.

Une autre réflexion se présente à notre esprit. En entrant dans le dénombrement de cette première octoade, nous observons que les Valentiniens placent la Cause suprême et ses émanations dans une seule et même classe, sans plus d'explication; cependant ils poseront comme essentiellement distincts dans leur notion respective l'émané et l'émanant, l'effluve et la source, ainsi que les êtres finis et déterminés se distinguent de l'être infini qui plane sur tous (1). Il ne faut pas conclure de là que les Valentiniens cherchaient un nombre fixé d'Éternités; car, lors même que ce nombre se rattacherait à certaines traditions pythagoriciennes, et à d'autres traditions encore, il se fût certainement offert un moyen de combler la lacune existante par une nouvelle invention. On ne peut pas plus expliquer la coexistence de la Profondeur divine, de sa moitié femelle et de leurs émanations, que dire si celles-ci étaient considérées comme des émanations d'un Dieu supérieur et vrai (2); car les expressions de Père primitif, de Substance primitive et d'Être primitif désignent évidemment le principe vraiment premier de tout être; c'est plus tard que la doctrine valentinienne, s'élevant à des représentations encore plus mystiques, songea à poser par dessus la Profondeur in-

(1) S. Iren., II, 12, 1. Pater enim omnium enumerari non debet cum reliqua emissione, qui non est emissus, cum ea, quæ emissa est, et innatus cum ea, quæ nata est, et quem nemo capit, cum ea, quæ ab eo capitur, et propter hoc incapabilis est, etc.

(2) Baur, ouv. cit., 125, paraît l'affirmer, puisqu'il dit: Lorsque l'Etre suprême et absolu se fut déterminé à se révéler à lui-même, à se développer, et que, par la médiation du Bythos, de l'Ennoia ou de la Charis, et du Silence, le Nous eut produit, etc.

sondable une Profondeur encore plus inaccessible (1). Il y a en outre ceci de commun avec d'autres doctrines d'émanations, c'est que les premières émanations sont réunies synthétiquement avec la force d'où elles découlent (2), et naturellement ces doctrines s'efforcent d'atténuer l'opposition entre le parfait, le divin, et l'imparfait, le contingent, en soutenant que les émanations supérieures dérivent d'une cause suprême, d'un être parfait et divin, sans que pour cela elles cessent d'être parfaites dans leur espèce. C'est pourquoi la disposition passive des premières émanations n'est pas encore active, et qu'elles se rattachent immédiatement au Dieu suprême; toutes lui sont unies d'une unité indissoluble, quoique chacune soit séparée des autres par certaines limites (3). On ne saurait donc le nier : en réunissant les émanations à leur source, sous l'idée du divin, la doctrine valentinienne reflète une couleur de polythéisme, ainsi que ses adversaires le lui ont souvent reproché; mais il faut avouer que c'est le polythéisme, tel que l'avaient transformé longtemps auparavant les anciens philosophes, pour concilier la religion populaire avec la notion de l'existence d'un Dieu unique (4). Une distinction fut établie, sans

(1) Nous traiterons de ce point un peu plus tard en examinant la doctrine de Marc; Ptolémée, au contraire, regarde évidemment le βυθὸς comme le principe premier de toute προβολή. S. Iren., I, 12, 1. De plus, v. le fragment dans saint Epiphane et l'exposition du système valentinien dans saint Irénée.

(2) Que l'on se rappelle seulement la première trinité des néoplatoniciens.

(3) Ephræm. Syr. *adv. hær. serm.*, 54, 555, ed. Assem. Aiunt quippe una omnes conjungi natura, singulas tamen distinctis coërceri finibus. S. Iren., I, 3, 5. L'ὅρος a deux énergies : l'ἑδραστικὴ et la μεριστική.

(4) L'opposition (Iren., I, 11, 1) entre γεννητοὶ αἰῶνες et ἀγέννητος πατήρ rappelle particulièrement Platon.

doute trop légèrement, entre le Dieu suprême et ses émanations; mais leur différence ne fut cependant point méconnue, puisque les Valentiniens, comme nous l'avons remarqué précédemment, tiraient une ligne de démarcation entre la Profondeur divine et la plénitude de ses productions. Quant à la raison pour laquelle les Valentiniens réunissaient le Dieu suprême et ses émanations en une même idée, cette raison est unique, et la voici: c'est que par cette réunion, l'opposition s'élevait beaucoup plus profondément, d'une part, entre l'être parfait qui, bien que limité d'une certaine manière, demeurait dans un repos permanent, heureux, et, de l'autre, entre l'impulsion mobile, agitée, des objets contingents et imparfaits. C'est aussi cette même raison qui, depuis longtemps et sous des formes diverses, avait fondé l'opposition entre le monde suprasensible et le monde sensible.

Si notre observation est juste, nous devons nous attendre à rencontrer dans la première octoade des Valentiniens le prototype du monde sensible, et l'on ne jugera pas chose trop difficile de déchiffrer la pensée que Valentin exprima symboliquement dans sa première octoade. La Profondeur infinie de la divinité, que sa propre pensée peut seule comprendre, se révéla directement, immédiatement, quoique d'une manière imparfaite, dans la Raison et dans la Vérité, c'est-à-dire dans un être interne. Mais bientôt cette révélation intérieure se manifesta au-dehors, et éclata en général dans la Parole, dans le Verbe, dans la Vie, et particulièrement dans l'Homme et dans la communauté spirituelle des hommes, l'Église. Ces idées expriment le prototype suprasensible du monde entier, autant dans son essence intime que dans son essence externe, autant dans son ensemble que dans ses détails (1). D'autres points

(1) Dans cette explication, je suis tout-à-fait d'accord avec

dans la représentation valentinienne s'accordent avec ce dernier. Ainsi, la formation du divin est attribuée à la Parole (1), parce que de la parole doit procéder le développement du particulier, sauf à entendre par là tout ce que comprenaient les Valentiniens sous la notion diverse de la forme. Mais, en général, il est remarquable que les Valentiniens donnent à l'idée d'homme la signification la plus étendue, non seulement par rapport au monde sensible, mais encore relativement au monde des Éternités. Ainsi, quelques uns prétendaient que le Propater se nommait Homme, et ils considéraient comme un grand mystère qu'il portât ce nom (2); d'autres soutenaient qu'alors que le Propater avait voulu se révéler, cette révélation s'était nommée « l'homme » (3); d'autres avançaient aussi que, pour les êtres parfaits, la Raison était l'homme à proprement parler, parce qu'elle avait existé en opposition avec l'Inné avant tout être (4). On ne peut le méconnaître : tout cela aboutit à cette pensée, que la révélation du divin s'est accomplie dans les êtres rationnels individuellement; que, d'un

---

Neander, *Histoire des principaux systèmes gnostiques*, 100 sqq.; j'ai seulement cherché à préciser un point. Mais Baur, ouv. cit., 156, ne s'enquiert pas d'explication, il admet que les trois premiers éons virils ne sont que des noms différents d'une seule et même idée, l'idée de l'essence primitive s'objectivant dans son type. Il ne distingue pas différents moments, et en parle cependant, 142. Je ne trouve point juste non plus sa comparaison avec la doctrine néoplatonicienne, 421 sqq. Si la ζωή est placée à côté du λόγος, c'est pour désigner l'unité de l'âme du monde; l'homme, alors, représente la pluralité des âmes particulières.

(1) S. Iren., I, 1, 1 Μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος.

(2) *Ib.* I, 12, 4.

(3) *Ib.* I, 12, 3; Tertul. *adv. Val.*, 36.

(4) Fragm. *ap. Epiph. hær.*, XXXI, 5.

côté, toute révélation du divin doit être résumée dans l'homme; et, d'une autre part, que l'homme était déjà contenu essentiellement dans la révélation parfaite de Dieu (1). Si la révélation paraît se diviser entre une multitude d'êtres particuliers, cette apparence est détruite radicalement par la pensée que tous les êtres rationnels sont soumis à une communauté de révélation. Cette pensée se formule dans l'idée de l'Église, qui surgit nécessairement à côté de l'idée d'homme, et désigne la force ou la disposition vertueuse de l'âme, disposition qui est la production de l'homme.

Quoi qu'il en soit de la formation particulière du système des Valentiniens, il ne faut point oublier son caractère général; il faut se souvenir que c'est une doctrine d'émanations, et que dans cette doctrine les émanations suivent un ordre descendant, passant du plus parfait au moins parfait. Par conséquent, si la révélation de Dieu doit s'accomplir dans l'homme, rien de plus évident qu'elle finit à lui, et qu'il en est le dernier degré. La nature de cette doctrine d'émanations est bien caractérisée dans le cours tout entier des effluves, telles que les décrivent les Valentiniens. Si le sens de leur première octoade n'est pas difficile à déchiffrer, il n'en est pas de même de ce qui concerne la série des émanations; on rencontre là de beaucoup plus graves difficultés. L'enchaînement est d'abord très obscur, puis les désignations sont confuses et arbitraires; tantôt les idées qui ont déjà paru dans la première octoade sont rapportées, ou sans changement aucun, ou avec une légère modification; tantôt on trouve des distinctions établies là où l'on ne peut rien saisir

(1) Cette tendance à l'individuel distingue particulièrement le système valentinien de la doctrine de Plotin.

de différent (1). Nous réussirions difficilement à justifier Valentin du reproche qui lui est adressé; on le blâme d'avoir eu recours, pour remplir son schématisme numérique, sinon à des dénominations vides de sens, du moins à de pures imaginations. Ainsi, il nous est raconté que les deux derniers couples de la première octoade, la Parole et la Vie d'abord, puis l'Homme et l'Église ont été produits pour la gloire de leur Père; que, de même, ils ont voulu glorifier leur Père par leurs propres productions. Ainsi, la Parole et la Vie ont donné naissance à dix Éôns en cinq couples, et la Vie à douze Éôns en six couples, afin que, de cette manière, réunis à la première octoade, ils accomplissent le nombre parfait, à savoir : 30. Il faut renoncer à chercher un sens dans la confusion de noms donnés aux Éôns des derniers degrés (2); cependant, une observation se présente à nous, et n'est obscurcie par aucun doute; c'est que les émanations de l'ordre femelle, tant de la décade que de la dodécade, à les considérer chacune en soi, sont coordonnées avec un dessein marqué. Dans la décade se trouvent réunis naturellement l'Alliance, l'Union et la Compénétration; et, à une distance certainement peu éloignée, se trouvent la Félicité et la

---

(1) V. g. Μονογενὴς s'entend du νοῦς, et est aussi un éôn de la décade; βύθιος et βυθός, μαχαρία et μαχαριότης sont distincts l'un de l'autre.

(2) Iren., I, 1, 2. En voici les noms : 1° effluves du Verbe : βύθιος χαὶ μίξις, ἀγήρατος χαὶ ἕνωσις, αὐτοφυὴς χαὶ ἡδονὴ, ἀχίνητος χαὶ σύγχρασις, μονογενὴς χαὶ μαχαρία; 2° effluves de l'homme : παράχλητος χαὶ πίςις, πατριχὸς χαὶ ἐλπὶς, μητριχὸς χαὶ ἀγάπη, ἀείνους χαὶ σύνεσις, ἐχχλησιαςιχὸς χαὶ μαχαριότης, θελητὸς χαὶ σοφία. Dans le fragment rapporté par saint Epiphane se trouvent quelques différences qui ne laissent pas d'être importantes.

Jouissance, qui peuvent être regardées comme les conséquences des précédentes émanations, surtout si, selon le caractère du système, on songe qu'il s'agit de l'alliance et de l'union sexuelle (1). Il faut aussi remarquer que toutes les idées qui appartiennent à la décade ont un sens physique. On ne peut point douter que cette série d'émanations n'implique la pensée que tous les Éons vivent naturellement dans une heureuse unité (2). On saisit un caractère moral dans les idées appartenant à la dodécade, du moins ces idées se rapportent toutes à la vie humaine et à son développement; et c'est naturel, puisqu'elles sont des effluves de l'Homme et de l'Église. C'est avec l'idée de l'Église particulièrement que les émanations de l'ordre féminin soutiennent le rapport le plus prononcé, car la Foi, l'Espérance et l'Affection sont réunies sans violence en un même groupe; et l'Intuition, la Félicité et la Sagesse leur sont associées comme des compagnes assorties. Nous savons, d'ailleurs, assez que le dénombrement des éons a été fait avec l'intention de fournir une explication du système; quant au symbole dont cette explication se voile, il est difficile de l'éclaircir détail par détail. Nous n'osons lui donner un sens qu'en le considérant en général: la révélation intérieure de Dieu, dans la

(1) Cette connexion est exprimée sans équivoque dans le fragment cité par saint Épiphane, c. 6. Ὅλη δὲ ἡ ὀγδοὰς συνῆλθε μετὰ ἡδονῆς ἀγηράτου καὶ ἀφθάρτου μίξεως. Οὐ γὰρ ἦν χωρισμὸς ἀλλήλων, ἦν δὲ σύγκρασις μεθ' ἡδονῆς ἀμώρου.

(2) Cette pensée se trouve encore plus nette dans le fragment de saint Epiphane, c. 5. Voici la série μίξις, ἕνωσις, σύγκρασις, ἑνότης, ἡδονή. Je traduis; mixtion, union, compénétration, unité, jouissance. On ne peut pas méconnaître l'ordre ascendant. Ces documents pourraient agrandir, élever le sens des symboles valentiniens; mais je ne veux point me livrer à cette interprétation.

Raison et la Vérité, manifestée par la Parole et la Vie, s'opère dans l'unité la plus intime et dans la joie de la nature; puis, dans l'existence individuelle de l'homme et dans la foi intuitive de son Église, s'accroissent de jour en jour l'heureuse Espérance et le sage Amour.

Mais si nous comparons ensemble la décade et la dodécade, nous retrouvons encore exprimée la pensée générale de la doctrine des émanations, à savoir : que plus les productions s'éloignent de leur source, moins leur essence est parfaite; car, selon les Valentiniens, la sainte unité de la nature est sans contredit plus élevée que la foi sainte, l'espérance et l'amour dans l'Église. Mais à quelque profondeur que descendent les émanations de l'homme, tout ce qui en dépend est néanmoins encore éloigné du mal que nous trouvons dans ce monde. Il y a sans doute une limite dans les émanations individuelles; mais y rencontrât-on un état passif, il ne s'ensuivrait absolument rien : tous les Éôns concentrent leurs désirs sur le repos (1); et, tout comme la raison sait dans quel but elle est produite (2), tout comme elle sait qu'elle est destinée par sa production ultérieure à honorer le Père, de même les autres Éôns, unis de la plus intime union avec la Raison, aspirent en conséquence à révéler leur force dans les limites de leur être. Les Valentiniens nomment aussi les trente Éôns le royaume invisible et spirituel de la plénitude (πλήρωμα) (3), parce que là tout est dans la satisfaction, se suffit à soi-même sans la matière, et sans la souillure, sans la tyrannie des sens. Bien qu'au sein de cette magnificence suprasensible ne règne aucune union immédiate

(1) Iren., I, 2, 1.
(2) *Ib.* I, 1, 1.
(3) *Ib.* I, 1, 3.

entre les effluves inférieures et le Dieu suprême, bien que les dernières vertus de la vie ecclésiastique, la foi, l'espérance, l'amour y aient aussi leur place, cependant chaque Éôn se suffit à lui-même en restant à son rang, et obtient par suite la félicité.

Ce n'est donc pas de cette manière que fut déduit, fondé le monde sensible, le monde divisé en lui-même, le monde du mal; les productions régulières, légitimes, enfantaient toujours le régulier, le légitime, le bon. Il fallut donc, pour arriver au monde sensible, avoir recours à une autre supposition. Tout était préparé pour elle, car on admettait que, dans le cours des émanations, plus celles-ci s'éloignaient de leur source, plus s'aggravait d'abord leur imperfection, et s'augmentait ensuite leur disposition passive, leur aspiration à revenir à leur origine. Cette disposition, cette aspiration doit être contrebalancée dans les Éôns parfaits, puisque la force de leur vertu peut la surmonter et l'équilibrer; mais on comprend que l'aspiration, le désir croissant, l'énergie de la vertu diminue, qu'à la fin celle-ci ne pouvant plus faire contre-poids au désir, le désir reste victorieux. C'est là ce qui arrive au dernier Éôn, à la Sagesse. Aspirant à connaître Dieu qui ne peut être connu, elle se sépare de ses compagnes, pour se rattacher à sa source, comme la raison se rattache à elle. C'est là sa passion, sa témérité (τόλμα), qui a pour prétexte l'amour. Mais en se séparant de ses compagnes, elle est privée naturellement de sa force pour enfanter légitimement et véritablement; bien plus, elle court le risque de perdre son être propre, sa personnalité, et d'être absorbée dans l'existence de Dieu. Ainsi s'explique la lutte de la Sagesse et son mouvement passionné, qui se rattache au monde imparfait, sensible : lutte qui désigne au moins le principe suprasensible du mal. Mais ce ne pouvait

être qu'un moment passager, une entreprise téméraire, dont l'inutilité devait bientôt être reconnue, et qui devait alors ramener la Sagesse à son rapport naturel avec le monde de la plénitude spirituelle; car ce monde ne pouvait naturellement pas être troublé. La Limite (ὅρος), que les Valentiniens, selon leur habitude, dépeignent comme une personne, mais que nous avons déjà vue être inhérente à la nature de chaque effluve du monde des Éons, ramène donc la Sagesse à elle-même, et lui montre que le Père primitif, le Propater échappe à toute connaissance; en sorte qu'en effet elle dépouille son sentiment, sa passion d'auparavant (1). Les Valentiniens ajou-

---

(1) S. Iren., I, 2, 2. Προήλατο δὲ πολὺ ὁ τελευταῖος καὶ νεώτατος τῆς δωδεκάδος τῆς ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἐκκλησίας προβεβλημένος αἰὼν, τουτέςιν ἡ σοφία, καὶ ἔπαθε πάθος ἄνευ τῆς ἐπιπλοκῆς τοῦ συζύγου, τοῦ θελητοῦ· ὃ ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀπέσκηψε δὲ εἰς τοῦτον τὸν προτραπέντα, πρόφασιν μὲν ἀγάπης, τόλμης δὲ διὰ τὸ μὴ κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρὶ τῷ τελείῳ καθὼς καὶ ὁ νοῦς. Τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ πατρός· ἤθελε γάρ, ὡς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν· ἔπειτα μὴ δυνηθῆναι διὰ τὸ ἀδυνάτῳ ἐπιβαλεῖν πράγματι καὶ ἐν πολλῷ πάνυ ἀγῶνι γενόμενον διά τε τὸ μέγεθος τοῦ βάθους καὶ ἀνεξιχνίαςον τοῦ πατρὸς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ςοργὴν ἐκτεινόμενον ἀεὶ ἐπὶ τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ τελευταῖον ἂν καταπεπόσθαι καὶ ἀναλελύσθαι εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν, εἰ μὴ τῇ ςηριζούσῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα συνέτυχε δυνάμει. Ταύτην δὲ τὴν δύναμιν καὶ ὅρον καλοῦσιν, ὑφ᾽ ἧς ἐπεσχῆσθαι καὶ ἐςηρίχθαι καὶ μόγις ἐπιςρέψαντα εἰς ἑαυτὸν καὶ πεισθέντα, ὅτι ἀκατάληπτός ἐςιν ὁ πατὴρ, ἀποθέσθαι τὴν πρότεραν ἐνθύμησιν σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει ἐκ τοῦ ἐκπλήκτου ἐκείνου θαύματος. Cette ὅλη οὐσία est évidemment ici l'essence de Dieu, c'est-à-dire l'essence de toutes choses, l'essence qui comprend tout en soi. Cette même représentation exprime la crainte de la σοφία μὴ αὐτὸ τὸ εἶναι τέλος ἔχῃ, tel qu'il faut lire avec Billius d'après les anciens interprètes. On voit encore ici quelle haute valeur les Valentiniens accordaient à l'existence individuelle. On peut aussi comparer avec la crainte

taient encore qu'après cet écart et ce retour de la Sagesse, la Raison innée avait produit un autre couple, à savoir, le Christ et le Saint-Esprit, pour affermir le royaume de la plénitude, et afin qu'aucun autre Éôn ne souffrît rien d'analogue à ce qu'avait souffert la Sagesse (1). L'Esprit saint devait relier tous les Éôns les uns aux autres si étroitement, que chacun représentât en soi le royaume spirituel tout entier, et que tous trouvassent ainsi un repos parfait (2).

Ainsi, la passion de la Sagesse se termine, mais ses conséquences sont indéfinies. Elles sont considérées ici dans leur essence. Il ne faut pas oublier, au milieu du récit de ces phénomènes concernant le royaume suprasensible de la Plénitude, que tout doit y désigner des rapports éternels : toutes les émanations de Dieu sont des Éternités. Mais ces rapports supposaient que tout ce qui existe dans le monde sensible avait d'abord été formé suprasensible. Même le mal qui existe au sein du monde sensible avait été formé préalablement dans la passion de la Sagesse. Et, tout comme c'est le mal qui distingue essentiellement le monde sensible du monde suprasensible, de même la passion de la Sagesse doit être considérée comme le principe suprasensible de ce que le monde sensible et le monde suprasensible sont essentiellement différents l'un de l'autre. Bien que cet

---

précédente celle que l'essence ne délaisse la vie. *Ib*. I, 4, 1. Une représentation, qui ne me semble pas en accord avec l'ancien système des Valentiniens, fournit le récit que le βυθὸς a produit pour lui, sans le σιγή, mais au moyen du νοῦς, l'ὅρος. *Ib*. I, 2, 4.

(1) *Ib*. I, 2, 5.

(2) *Ib*. § 6. Ils deviennent tous νόες, λόγοι, χριςοί, etc., mais non pas βυθοί, c'est-à-dire qu'ils ont une connaissance complète, non de l'infini, mais seulement de sa révélation intérieure, spirituelle, autant qu'ils peuvent la comprendre.

Éôn, la Sagesse, séparé de ses compagnes, ne pût rien produire de vrai et d'éternel, cependant la force productive lui restait toujours, et la Sagesse formait du moins une copie du vrai, d'après le principe fondamental que les produits des couples sont de nature éternelle ; et ce qui découle d'un Éôn appartient aux copies, aux images (1). Chaque Éôn formait donc dans son ignorance le faux, le non-vrai, ou plutôt il ne le formait pas, mais le faux avait son origine dans l'Éôn ; car tout acte qui n'est pas entrepris dans un but général n'est pas un acte (2). La pensée de la Sagesse (ἐνθύμησις, Achamoth), qui n'en est que la passion, est séparée, comme il a été dit, de la Sagesse ; et puisque cette pensée de la Sagesse conserve cependant une analogie avec elle, elle est le monde sensible, copie du suprasensible.

Les Valentiniens dépeignaient, selon leur manière, avec une grande richesse de métaphores, l'origine et la formation du monde sensible. En général ils disaient : la Sagesse, dans sa tendance vers l'impossible, a donné naissance à la matière sans forme, qui, selon sa nature, est un être femelle (3), mais où il ne faut pas voir une

---

(1) Valent. ap. Clem. Alex. *strom.*, IV, 509. Ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν· ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνὸς, εἰκόνες. Cependant εἰκῶν a quelquefois pour les Valentiniens la même signification que πλήρωμα, parce que πλήρωμα représente l'archétype de Dieu. Ce serait une exception à la règle, si l'ὅρος seul était émané du βυθὸς mâle et femelle, comme il a été déjà dit.

(2) Fragm. Valent. ap. Epiph. *hær.*, XXXI, 6. Περὶ γὰρ οὗ τις πράσσει, ἐὰν μὴ νοῇ καθολικῶς, οὐ πράσσει.

(3) S. Iren., I, 2, 3. Ἀδυνάτῳ καὶ ἀκαταλήπτῳ πράγματι αὐτὴν ἐπιχειρήσασαν τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον, οἷον φύσιν εἶχε, θήλειαν (τεκεῖν). L'οὐσία ἄμορφος est la matière selon le langage stoïcien ; plusieurs

matière morte : car, dans cet écart de la Sagesse, se remarque toujours la vie, l'impulsion physique ; par conséquent la crainte d'être entièrement privé de la vie peut saisir cet Éôn en déviation, en déchéance (1); bien plus, outre le principe animique, un principe purement spirituel est présupposé dans la Sagesse (2); car, malgré toute l'imperfection de l'œuvre de sa passion, on y démêle toujours l'image de la Sagesse, qui ne peut être sans analogie avec l'Éôn original (3). Ainsi naît tout ce que nous trouvons dans le monde sensible; la chute de la Sagesse produit le matériel, l'animique et le spirituel, qui sont les trois degrés de l'existence dans le monde selon les doctrines valentiniennes, comme selon les doctrines gnostiques exposées précédemment (4).

Ces traits généraux se dessinent nettement; mais les développements, les détails, présentent une confusion

---

passages analogues les uns aux autres le prouvent, v. g. Iren., I, 4, 2; 5, 4, ὑλικὴ οὐσία, II, 29, 3. Elle est nommée, *ib.* I, 2, 4, πνευματικὴ οὐσία, et décrite comme une φυσικὴ ὁρμὴ, ce qui est également tout stoïcien ; mais, au fond, cette pensée domine que la matière n'est pas un corps : aussi est-elle appelée ἄμορφος et ἀνείδεος ; on pouvait donc craindre la résolution de la Sagesse dans l'informe, εἰς ἄπειρον ῥεούσης τῆς οὐσίας, car la matière est infinie. *Ib.* I, 3, 3.

(1) S. Iren., I, 2, 4. Φυσικὴ ὁρμή (Cf. *Ib.* II, 29, 3); 4, 1.

(2) *Ib.* I, 5, 1; II, 29, 3.

(3) Valent. ap. Clem. Alex., l. c.

(4) S. Iren. II, 29, 3. Naturaliter enim et secundum substantiam emissa esse tria genera dicunt a matre : primum, quod quidem sit de aporia et tædio et timore, quod est materia; alterum autem de impetu, quod est animale; quod autem enixa est secundum visionem eorum, qui circa Christum sunt angeli, quod est spiritale.

inextricable, que les défectuosités des traditions ne permettent que difficilement d'éclaircir, et qui s'accorde d'ailleurs parfaitement avec la nature de cette doctrine d'émanations. Mais comme ces détails ne concernent pas l'essence de la pensée fondamentale, nous pouvons nous contenter d'exposer quelques points qui caractérisent exactement la tendance du système et ses rapports avec le cours de l'histoire. Au nombre de ces points principaux nous compterons ce que nous savons sur la formation des éléments matériels du monde. Cette théorie a pour but incontestable de montrer que les quatre éléments sont formés par la pensée passionnée de la Sagesse, éléments qui sont différents entre eux à cause des différents mouvements de la passion. Mais les passions différentes et leur rapport aux divers éléments ne nous sont pas toujours exposés de la même manière. Nous choisirons une de ces expositions qui montrent avec le plus d'évidence le rapport dont il est question. Les larmes d'Achamoth, nous dit-on, produisent la matière humide, son rire engendre la matière lumineuse, sa tristesse enfante la matière solide, et sa crainte donne naissance à la matière mobile (1). Comment sont dérivés les diffé-

(1) *Ib.* II, 10, 3. Dicunt ex lacrymis Achamoth humectam prodiisse substantiam, a risu autem lucidam, a tristitia autem solidam et a timore mobilem. En voyant la matière, le mal émaner du πάθος, on se rappelle les doctrines stoïciennes; avec ces doctrines s'accordent pareillement la division en quatre πάθη, qui règne aussi chez les stoïciens. Mais l'énumération des πάθη chez les Valentiniens est autre que chez les philosophes du Portique. En outre il est frappant que les larmes sont chose différente du deuil; à la place du deuil se trouve aussi quelquefois l'ἔκπληξις. *Ib.* I, 4, 2. Les traditions sont en général très confuses; souvent l'ἄγνοια ou l'ἀπορία compte parmi les πάθη; *Ib.* I, 2, 3; 5, 4; 8, 2, passage où l'on compte trois πάθη seulement; alors on entend

rents états passionnés d'Achamoth, nous ne l'apprenons que par une tradition insuffisante. Achamoth doit avoir pleuré et gémi sur l'imperfection de son existence, lorsqu'elle se trouva séparée de la plénitude divine, au milieu de l'obscurité et du vide (*κένωμα*); quelquefois néanmoins, comprenant encore la pensée de la lumière qu'elle a délaissée, elle doit avoir éclaté de rire; mais alors elle doit avoir été saisie de la crainte d'être à son tour abandonnée de la vie, et elle doit être tombée dans le doute (*ἀπορία*) lorsqu'elle chercha la Cause primitive, et qu'elle voulut cacher ce qui lui était arrivé (1). La formation de la matière est encore attribuée d'une autre façon à quatre éléments; il semble qu'elle ne résulte pas de la diversité des mouvements passionnés, mais de l'action du monde des Éons sur la pensée de la Sagesse débordant dans l'infini. Le Christ doit avoir formé la matière par compassion, mais quant à l'essence même, non quant à la connaissance (2): ce qui veut dire tout simplement que dans les ténèbres de

---

encore mieux (*Ib.* I, 5, 4) *τὴν ἄγνοιαν τοῖς τρισὶ πάθεσιν εγκεκρύφθαι*, ce qui, jusqu'au nombre des *πάθη*, est entièrement stoïcien. La *σοφία* est quelquefois aussi permutée dans ces énumérations avec l'Achamoth, ce qui peut s'expliquer et se justifier. C'est à une autre représentation qu'appartient ce que l'on trouve à ce sujet, *Didasc. anat.*, 796 *b*.

(1) *Ib.* I, 2, 3; 4, 1 sq. De même dans ces énumérations il est question tantôt de *σοφία*, tantôt d'Achamoth. L'*ἀπορία* est décrit ici comme l'*ἐπιθυμία*; quatrième *πάθος* des stoïciens.

(2) *Ib.* I, 4, 1. *Οἰκτείραντά τε αὐτὴν τὸν Χριςὸν — — τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν*. *Ib.* I, 8, 4. Sur la formation *κατ' οὐσίαν*, cf. *Ib.* I, 4, 5; 7, 2. Héracléon nomme la même opération *μόρφωσις κατὰ τὴν γένεσιν*. Orig. *in s. Joh.*, III, 15, 73. Mais à côté de *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* est placée l'*ἴασις τῶν πάθων*. *Didasc. anat.*, 796 *a*.

ce monde sensible brillent encore des traces de l'Être spirituel supérieur, que dans l'ignorance de la passion apparaissent des jugements raisonnables, et que dans la formation de la matière on découvre des fins suprasensibles. Cette même pensée est également développée dans un autre récit. La Sagesse, après avoir reconnu l'imperfection de sa pensée, songea à revenir sur ses pas, et lorsqu'elle fut assurée de sa faiblesse, de son impuissance, elle adressa des supplications au Père, et les autres Éons, la Raison surtout, se joignirent à elle : ainsi fut formée la matière (1). Ou bien encore : la pensée de la Sagesse aurait été prise d'une aspiration vers le mieux, parce qu'il lui restait un sentiment de l'immortalité que le Christ et l'Esprit saint auraient déposé en elle (2). Cette aspiration marquait le retour à l'Éternel. Mais, en même temps, l'animique était engendré par ce retour (ἐπιστροφὴ), ou, selon un autre récit, par le retour et par la crainte; car l'âme formatrice du monde, le Démiurge, prenait son origine dans le retour, et les autres âmes, dépourvues de raison, celles des animaux et des hommes (3), devaient leur naissance à la crainte ; ce qui signifie que la pensée de la Sagesse, en produisant l'âme du monde ou l'Être formateur du monde (4), lui concéda la toute-puissance dans ce monde qui est tourné vers le bien, et soumit toutes les âmes par la peur à cette âme universelle. Outre le corporel et l'animique, les Valentiniens plaçaient encore, comme il a été remarqué, le spirituel dans ce monde ; et ils ont, touchant ce

---

(1) *Ib.* I, 2, 3. L'οὐσία τῆς ὕλης paraît remplacer ici la μόρφωσις κατ' οὐσίαν.

(2) *Ib.* I, 4, 1.

(3) *Ib.* I, 4, 2; 5, 1 et 4.

(4) *Ib.* 1, 4, 2; 5, 1.

point, des récits qui le développent par des images différentes. Ils dérivaient les mauvais génies de l'affliction d'Achamoth, et ils leur attribuaient, comme esprits, une connaissance du monde supérieur (1); ils enseignaient, d'ailleurs, que la pensée de la Sagesse a enfanté le spirituel à la vue des anges qui accompagnaient le Sauveur (2); cependant la pensée de la Sagesse n'a pas pu former le spirituel, comme elle avait fait le corporel et l'animique, parce qu'il était de même essence qu'elle (3). On voit que ces deux représentations s'accordent parfaitement l'une avec l'autre au fond. La pensée de la Sagesse est toute spirituelle; le mouvement passionné de cet être spirituel, l'affliction, ne peut être considéré que comme quelque chose de spirituel, et les modes de la matière elle-même ne sont aussi que des mouvements passionnés du spirituel.

Nous voici arrivés au point principal de la doctrine des Valentiniens; nous devons l'établir fermement. La doctrine valentinienne s'appuyait sur un idéalisme pur, qui s'efforçait d'expliquer toute existence dans ce monde par l'action et la passion spirituelle, et, à leur tour, l'action et la passion spirituelle par un être spiri-

---

(1) *Ib.* I, 5, 4. Ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι. — Καὶ τὸν μὲν κοσμοκράτορα (le diable) γινώσκειν τὰ ὑπὲρ αὐτὸν, ὅτι πνεῦμά ἐστι τῆς πονηρίας. Il est constant que le diable est considéré comme créature du démiurge; ce qui, selon moi, ne concorde point avec la supposition précédente. D'après Héracléon ap. Orig., *in S. Joh.*, XX, 22, 345, le diable est ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας d'Achamoth naturellement. De même il est nommé, *ib.*, XIII, 16, 215, μέρος ἓν ὅλης τῆς ὕλης, car la ὕλη n'est autre chose que le πάθος τῆς ἐνθυμήσεως.

(2) *Ib.* I, 4, 5; 5, 1; 6; II, 29, 3.

(3) *Ib.* I, 5, 1.

tuel unique, principe primitif de toutes choses (1). L'ensemble entier du système dans lequel les Valentiniens ont coordonné leurs émanations et les ont mises en rapport avec le monde sensible, ne laisse aucun doute sur leur idéalisme, bien que plusieurs traditions aient attribué aux Valentiniens une autre tendance. Nous distinguons deux représentations qu'on a prétendu leur imposer : ils soutenaient, a-t-on cru, que l'éternité de la matière existait à côté de Dieu ou en Dieu. Il est fâcheux que les Valentiniens ne se soient pas tous exprimés nettement sur le système qu'ils avaient adopté. Mais ni l'une ni l'autre représentation ne se trouve dans l'exposition que saint Irénée a faite du système des émanations des Valentiniens; elles ne peuvent se trouver que dans des traditions postérieures, ou dans la polémique contre les sectes valentiniennes, par conséquent dans des passages auxquels nous ne pouvons accorder qu'une autorité subordonnée. On a comparé par ce côté, sous le rapport de cette double représentation, la doctrine des Valentiniens non seulement à la doctrine de Platon, mais encore à celles d'Anaxagoras et d'Empédocle (2); on leur attribue

(1) Ce n'est pas un petit service que Baur a rendu en présentant une explication différente. Voy. son *Histoire de la connaissance chrétienne*, 161 sq., où la lutte rapportée plus haut est développée au long. Plusieurs expressions de Néander portent à croire qu'il attribuait aussi ce caractère au système valentinien (v. g. *Histoire de l'Église*, II, 643); mais il n'y a rien là d'assuré, de déterminé. Toutefois, Baur reproche souvent aux Valentiniens leur dualisme; c'est qu'il se sert d'un langage qui, dans les temps modernes, a donné lieu à de fréquentes confusions. Sous le rapport des démonstrations, je ne suis pas tout-à-fait de l'avis de Baur.

(2) S. Iren., II, 14, 4. Et hoc autem, quod ex subjecta materia dicunt fabricatorem fecisse mundum, et Anaxagoras et Empedocles et Plato primi ante hos dixerunt.

cette opinion que la matière existait en même temps que Dieu, et que Dieu avait simplement formé le monde, mais qu'il n'avait cependant pas pu le former tel, que le mal, inhérent à la nature de la matière, ne l'ait pas dominé (1). Tout comme nous tenons pour peu satisfaisants les témoignages qui imposent au système valentinien l'existence d'une telle matière à côté de Dieu, de même nous trouvons que l'on n'a que de faibles raisons pour attribuer aux Valentiniens une doctrine stoïcienne; la doctrine stoïcienne pose en Dieu la matière avec la force productrice; toutefois, cette parenté des Valentiniens avec les Stoïciens ne peut être contestée sur plusieurs points. Mais, si les Valentiniens eux-mêmes ont donné lieu à de tels malentendus, c'est presque toujours relativement à leurs points de contact avec le stoïcisme. De plus, nous devons tenir compte des expositions dans lesquelles il est soutenu qu'au sein du Père, du Propater existe le vide et l'informe, dont le monde a été fait (2);

---

(1) Pseud.-Orig. *de Recta in d. f.*, IV, 841. Διόπερ ἔδοξέ μοι συνυπάρχειν τε (τι?) αὐτῷ, ᾧ τοὔνομα ὕλη, ἐξ ἧς τὰ ὄντα ἐδημιούργησε τέχνῃ σοφῇ διακρίνας καὶ διακοσμήσας καλῶς, ἐξ ἧς καὶ τὰ κακὰ εἶναι δοκεῖ. Ἀποιήτου (ἀποίου?) γὰρ καὶ ἀσχηματίστου οὔσης αὐτῆς, πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἀτάκτως φερομένης κτλ. Extrait soi-disant d'un écrit de Valentin. Mais cela est dénué de toute autorité certaine en ce qui touche la doctrine des Valentiniens; Néander l'a montré, *Syst. Gnost.*, 205 et suiv.

(2) S. Iren., II, 4, 3. Intra propatorem — non illuminatum, nec retentum ab aliquo. — Intra patrem ipsorum localiter vacuum aliquid et informe et tenebrosum. Le sens de ce passage est difficile à saisir. (*Ib.* II, 3, 1.) Il est question de même d'un *subjacens aliquid* (ὑποκείμενον, matière), mais *extra se* (sc. Bythum), et Marcion est ensuite désigné. On peut aussi comparer *Didasc. anat.*, 790 fig., où un corps est attribué seulement aux émanations de Dieu, non à Dieu lui-même. De même 792 *b*, tout-à-fait dans le

et c'est en ce sens qu'il faut entendre les Valentiniens, lorsqu'ils dépeignent les choses sensibles en Dieu; ils les représentent comme une partie du manteau de Dieu (1), et il faut considérer cette partie comme la matière primitive dans son essence éternelle. Mais toutes ces interprétations sont faibles et de peu d'importance, si on les compare à la tendance générale du système entier. Il ne manque pas de traits, de détails qui expriment avec la plus grande clarté le sens idéaliste de la doctrine valentinienne. Ainsi les Valentiniens déduisent la conduite passionnée d'Achamoth du sentiment de son abandon dans les ténèbres et dans le vide (2); il est souvent question du vide dans lequel le monde a été formé, et même de l'ombre du vide (3), expressions qui montrent manifestement que les Valentiniens considéraient la matière comme un néant absolu, comme la limite de l'être. Ce n'est pas avec la matière, en tant qu'existant en soi, que le monde a dû être formé; mais c'est dans la matière que devaient vivre de leur vie imparfaite les génies déchus. C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre l'explication de Marc sur la composition de tout au moyen de l'unité et de la dualité (4), deux principes qui prévalent tellement dans le royaume des Éons que nul autre principe étranger au royaume spirituel ne peut être porté à la production des choses. Sans

---

sens stoïcien : Δούλη δὲ ἡ οὐσία, ὡς ἂν παθητὴ καὶ ὑποκειμένη τῇ δραςηρίῳ καὶ κυριωτάτῃ αἰτίᾳ.

(1) S. Iren., II, 4, 2.

(2) S. Iren., I, 4, 2. Κένωμα par opposition avec πλήρωμα. *Didasc. anat.*, 794 *b*, κένωμα γνώσεως.

(3) S. Iren., II, 3, 1 sqq.; 8, 3. Umbra cenomatis.

(4) *Ib.* I, 16, 1. Ἐκ μονάδος καὶ δυάδος φάσκοντες τὰ ὅλα συνεστηκέναι. Cf. Néander, *Syst. gnost.*, 220.

doute on peut être surpris au premier abord que Ptolémée, autre Valentinien, ait opposé au Dieu suprême et increé, bon de sa nature, un être méchant, le diable, qui est de nature matérielle et multiple, et est dénommé Corruption et Ténèbres. Mais il faut remarquer que ces assertions se trouvent dans un écrit qui était simplement destiné à préparer aux doctrines approfondies du système, et que Ptolémée n'a pas omis de poser dans cette sorte d'introduction le Dieu suprême, l'Être bon par excellence comme la source de toutes choses, même du mal, même du diable (1). Mais comment faut-il entendre ici l'opposition entre le diable et Dieu, et comment peut-on la concilier avec la doctrine d'un principe unique de toutes choses ? Cette difficulté est levée clairement par une autre opinion des Valentiniens, qui exclut positivement tout dualisme dans les principes du monde. Les Valentiniens soutenaient que le Père de toutes choses renferme tout en lui, et que hors de la plénitude divine il n'y a rien. Par ces expressions « en Dieu et hors de Dieu » il ne faut pas entendre un rapport d'espace, mais la connaissance et l'ignorance; en Dieu se trouve celui qui le connaît, hors de Dieu est celui qui vit dans l'ignorance de toutes choses (2). Ainsi, Acha-

(1) Ptolem. ap Epiph. *Hær.*, XXXIII, 7. Εἷς γάρ ἐϛιν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἰδίως, τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ. — — Τοῦ μὲν γὰρ ἀντικειμένου ἐϛὶν ἡ οὐσία φθορά τε καὶ σκότος· ὑλικὸς γὰρ οὗτος καὶ πολυσχιδής. Ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων οὔσης καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιϛευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀγαθῆς, συνέϛησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ τῆς μεσότητος.

(2) S. Iren., II, 4, 2. Continere omnia patrem omnium et extra pleroma esse nihil. — — Et id, quod extra et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. *Ib.* 5, 2. Id, quod est extra, ignorantiam dicunt universorum.

moth, la pensée de la Sagesse, est évidemment hors de la plénitude divine, par cette seule raison qu'elle n'embrasse pas l'ensemble des choses dans sa passion; mais Dieu n'en renferme pas moins les ténèbres du diable et tout ce qui relève de l'existence matérielle. Lorsqu'elles possèdent la vérité, toutes ces choses sont en Dieu; lorsqu'elles sont plongées dans l'ignorance, elles se croient éloignées de lui.

Cette conception des choses s'harmonise parfaitement avec toute la doctrine des Valentiniens, et on ne peut pas se le dissimuler du moment où l'on reconnaît qu'ils s'efforçaient de surmonter le mal par la connaissance seule, et qu'ils considéraient le mal comme chose destinée à s'évanouir d'elle-même dès que la connaissance aurait triomphé de la passion. Si nous leur attribuons le principe fondamental que rien ne peut être fait de rien, base de toute doctrine d'émanation, il faut bien présupposer aussi en eux le principe inverse, que rien ne peut pas procéder de l'être. Ainsi, considérant la matière comme chose périssable, ils ne pouvaient point lui accorder de véritable existence.

Nous sommes amenés ainsi à exposer la doctrine du Retour de toutes choses à Dieu. Cette doctrine se rattache tout naturellement aux principes fondamentaux du système valentinien, puisque ce système pose dans le monde sensible une correspondance aux états du monde suprasensible. Nous avons déjà vu ce qui se passait dans ce dernier monde : après ses erreurs, la Sagesse revint se réunir plus étroitement aux Éons et par conséquent à Dieu; les Valentiniens devaient donc aussi établir en fait que les formations particulières ou les productions d'Achamoth retournent à la source d'où elles sont émanées. Toutefois, nous avons déjà remarqué qu'en exposant la manière dont les différentes forma-

tions du monde sensible émanaient du royaume suprasensible de la plénitude, les Valentiniens avaient recours aux images les plus diverses et n'évitaient pas la confusion ; il faut nous attendre à un défaut analogue dans la description du retour à Dieu.

Nous sommes obligés de rappeler ici le principe des différentes formes du monde sensible. Ce principe est diversement présenté. On l'a déjà vu : les Valentiniens considéraient l'âme du monde, production d'Achamoth, comme le principe plastique du monde, comme le Démiurge. C'est ainsi que s'exprime leur doctrine ordinairement ; mais ils n'en admettaient pas moins d'autres formules. Par exemple, ils considéraient le démiurge comme un intermédiaire entre le spirituel et le matériel, entre le bien et le mal (1), et l'appelaient l'animique, le psychique (2) : ce qui suppose que les deux principes, le matériel et le spirituel, étaient actifs dans le démiurge. Alors on pense naturellement que le principe spirituel était l'élément plastique dans l'âme du monde, et qu'il déposait toutes les formes et toutes les idées dans la matière. Mais qu'est le spirituel dans l'âme du monde, si ce n'est la pensée de la Sagesse, qui est entrée, tombée dans le monde sensible ? Déjà nous avons trouvé que l'Achamoth était considérée comme la force active et formatrice dans le monde sensible, et que ses états passionnés étaient les modes des choses sensibles. Ces deux représentations différentes se concilient ainsi : en général le démiurge ne paraît que l'instrument aveugle, passif, inconscient de sa mère Achamoth ; Achamoth, à

---

(1) Ptol. ap. S. Epiph., l. c. Ils assignaient aussi à Achamoth le milieu (S. Iren., I, 5, 3; 7, 1) entre le démiurge et le pléroma.

(2) S. Iren., I, 6, 1.

son tour, est l'instrument du Sauveur (1), qui, selon sa notion, tend à tout ramener au monde parfait des Éons, à l'existence originelle et meilleure. Évidemment ces instruments ne sont que des intercallations dans le point de vue de Platon : suivant lui, la formation du monde corporel avait été abandonnée à des dieux créés, en sorte que l'imperfection de ce monde sensible ne fût point en contact avec le royaume spirituel des Éons et avec leur force créatrice de la perfection (2).

Le démiurge a donc formé le monde; mais, instrument aveugle du royaume divin, il n'en sait rien; il l'a fait, suivant l'expression valentinienne, pour l'honneur des Éternités et à leur image (3); c'est ainsi que les sept cieux qui composent avec le démiurge la première octoade des Éternités (4), que l'homme, la terre furent formés sans que l'âme formatrice du monde ait connu l'homme ni la terre, c'est-à-dire sans qu'elle ait compris les idées d'après lesquelles elle façonnait ces choses; la mère elle-même du démiurge ne le connaissait pas; elle croyait elle-même former tout, être la cause première et unique de tout être, l'unique Dieu (5). Voilà comment les Valentiniens décrivent l'oubli de la créature relativement à elle-même, son ignorance sur son origine, et comment ils font du démiurge une force aveugle de la nature, qui, selon la doctrine aristotélicienne, produit tout sans idées, obéissant à une impulsion et ignorant son but. Mais cette force naturelle

---

(1) *Ib.* I, 5, 1. Μεμορφωκέναι λεληθότως κινούμενον ὑπὸ τῆς μητρός, — — μᾶλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι' αὐτῆς.

(2) Ptolem. ad Epiph., XXXIII, 3.

(3) S. Iren., I, 5, 1.

(4) *Ib.* § 2.

(5) *Ib.* § 3; 4.

du démiurge ignore particulièrement le spirituel, qui, né de la pensée de la Sagesse, fut déposé en lui, dans l'âme de l'homme et en toutes choses comme un germe qui doit croître et s'élever un jour à la parfaite connaissance (1). Il ne faut pas pour cela se laisser entraîner à croire que, selon l'opinion des Valentiniens, la trace et le germe de la nature éternelle était présente dans une seule partie du monde, par exemple, dans l'homme, parce que le spirituel, sous lequel il faut entendre sans doute la raison, devrait seul être substitué, pour ainsi dire, au démiurge dans ses effets aveugles : mais, selon la représentation la plus générale qui exprime, sans contredit, le plus complétement la pensée du système, le démiurge façonne tout dans ce monde, et y implante, sans le savoir, la semence du suprême et de l'éternel; par conséquent, le spirituel est présent aussi en toutes choses, bien que, pour nous servir d'une locution moderne, il n'y soit pas subjectivement, mais objectivement (2). Ce sont les formes des choses qui correspondent aux idées éternelles, et qui impriment à toutes choses une analogie avec leurs principes supérieurs, le sceau d'une nature spirituelle. Ce point de vue platonicien sur les choses fut développé, autant que nous pouvons le constater dans nos tradi-

(1) *Ib.* § 6. Τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς αὐτῆς τῆς Ἀχαμὼθ — πνευματικὸν καὶ αὐτὸν ἠγνοηκέναι τὸν δημιουργὸν λέγουσι· καὶ λεληθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτὸν μὴ εἰδότος αὐτοῦ, ἵνα δι' αὐτοῦ εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ψυχὴν σπαρὲν καὶ εἰς τὸ ὑλικὸν τοῦτο σῶμα κυοφορηθὲν, ἐν τούτοις καὶ αὐξηθὲν ἕτοιμον γένηται εἰς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου λόγου.

(2) Assurément, Valentin lui-même considérait l'homme (Clem. Alex. *Strom.*, II, 375 sq.) comme participant au σπέρμα τῆς ἄνωθεν σοφίας; mais ce point ne décide pas du caractère de toute la doctrine; il tient à des hésitations que nous mentionnerons plus loin.

tions, par Marc particulièrement. Non seulement, d'après certaines idées astrologiques, il employa pour la composition du monde, partout les mêmes nombres dont le monde des éternités est formé, l'octoade, la décade, la dodécade, et il réunit toute la plénitude des Éons dans le nombre trente ; mais il pose encore les quatre éléments d'après les quatre premiers Éons, et de plus il leur reconnaît quatre qualités sensibles, ce qui se rapporte, avec les quatre éléments, à la première octoade (1). Un point qui s'accorde encore parfaitement avec la doctrine de Platon, c'est que le démiurge n'a pas pu représenter l'Éternel selon son essence immuable, et qu'il s'est résolu, en conséquence, à produire une image de l'Éternité, le temps. Cependant, voici une différence importante d'avec la doctrine platonicienne : Marc, ainsi que les autres Valentiniens, pose l'Éternel comme un infini, et il regarde comme une erreur du démiurge d'avoir exprimé l'Éternité infinie dans la grandeur du temps. Il s'éloigne encore de Platon en ce qu'il ne promet pas à ce monde, œuvre magnifique de l'intelligence, une durée immuable ; mais ne voyant dans le monde que l'ouvrage de l'aveuglement, il pense que le monde tombera en dissolution (2).

Ces doctrines de Marc correspondent aux doctrines générales des Valentiniens ; et l'on ne peut pas en douter, car ils s'accordent tous sur le point de départ,

---

(1) S. Iren., I, 17, 1.

(2) *Ib.* § 2. Τὸν δημιουργόν — — οἰόμενον ἐν τῷ πλήθει τῶν χρόνων μιμήσασθαι αὐτῆς (sc. τῆς ἄνω ὀγδοάδος) τὸ ἀπέραντον. Ἐνταῦθά τε, λέγουσιν, ἐκφυγούσης αὐτὸν τῆς ἀληθείας ἐπακολουθηκέναι τὸ ψεῦδος· καὶ διὰ τοῦτο κατάλυσιν πληρωθέντων τῶν χρόνων λαβεῖν αὐτοῦ τὸ ἔργον.

et sur le point final, l'infinité de Dieu et la dissolution du monde; ils reconnaissaient tous également l'ignorance du formateur du monde relativement à son œuvre, et ils n'étaient partagés d'opinion que sur le mode de cette ignorance. Selon la doctrine générale des Valentiniens, telle que nous la connaissons, il paraît, comme il a déjà été dit, que le démiurge n'avait aucune connaissance du prototype du monde; mais, selon la doctrine de Marc, non seulement le démiurge n'aurait rien su à cet égard, mais il aurait cru facilement pouvoir représenter ce qui n'est point représentable dans le temps. Cette différence de doctrine s'explique facilement par la nature intermédiaire du démiurge : les Valentiniens, en général, en considéraient ordinairement la partie inclinée en bas, tandis que Marc en examinait la partie tournée en haut. Ce dernier point de vue est sans contredit conforme au sens général de la doctrine. Il touche aussi de très près au point de vue platonicien. Et cependant combien toute cette doctrine des Valentiniens est loin de celle de Platon ! On mesure cette distance par les résultats. Le monde sensible est périssable aux yeux des Valentiniens; ils sont donc disposés à y rattacher tout le contingent et tout le néant. Leur démiurge n'est pas Dieu, mais un faux dieu, un dieu en délire; il n'imite pas même son maître en vérité, comme les dieux créés de Platon; et, loin de produire rien de beau, il n'enfante que des œuvres de vertige et de passion. L'artiste doit naturellement ressembler à son œuvre. On voit ici les conséquences de la doctrine des émanations, ou plutôt d'un système qui intercale plusieurs degrés d'espèce inférieure entre nous et notre Dieu, et qui croit expliquer la possibilité de ces degrés en admettant que, dans sa faiblesse, dans son ignorance et dans sa folie, se détournant tout-à-fait de son Dieu, le degré

le plus infime commence à accomplir de son chef et à sa guise des œuvres insensées.

Mais, bien que, dans cette doctrine sur le monde sensible, la vérité fût constamment tenue loin du monde, il fallait cependant un nouvel artifice pour l'en séparer, l'en dépouiller si complétement que le monde fût destiné à une ruine de fond en comble. Mais cet artifice, on ne voulut ni on ne put l'employer dans toute sa rigueur, et son caractère équivoque ne put pas facilement être dissimulé. Selon la manière platonicienne de penser, toute chose, quelque inférieure qu'elle soit, participe aux idées et à la vérité; selon les idées stoïciennes, la passion même porte l'empreinte d'un jugement de la raison; se ralliant à ces doctrines, les Valentiniens admettent aussi que les idées se manifestent figurément dans le monde sensible, bien qu'elles ne connaissent pas l'âme formatrice du monde. Ce sont encore là les semences d'Achamoth et du monde suprasensible dans Achamoth; le diable lui-même est un être spirituel. Ils ne peuvent rien se dissimuler de tout cela, et même ils ne le veulent pas; car ce monde doit également avoir une destination, une fin; et attendu qu'ils se regardent comme appartenant à ce monde, ils ne peuvent pas conclure que ce monde est dépouillé de toute vérité. Il s'agissait donc uniquement pour eux de distinguer ce qui est vérité de ce qui est illusion dans le monde. Établir cette distinction est même l'aspiration de toute philosophie. Mais, au moyen de leur artifice, les Valentiniens changeaient complétement la nature de cette distinction; ils ne cherchaient pas à distinguer des moments dans les choses, mais ils posaient ces moments comme des choses eux-mêmes. Tout leur artifice, qui n'est que trop commun, et ne correspond que trop à l'ensemble de leurs conceptions, consiste à poser les idées abstraites comme des êtres en soi, comme des êtres con-

crets. Ainsi, d'un côté, selon leur méthode expérimentale ils font du sensible une personne, et, en le séparant du suprasensible, ils conservent une pure illusion, qui ne participe à aucune vérité; puis, d'autre part, ils considèrent également le spirituel comme une personne, qui représente pleinement la vérité du temporaire; mais tout cela ne les empêche point de regarder de même l'animique comme une troisième espèce de personne: l'animique, qui tient cependant une position intermédiaire entre le sensible et le spirituel, qui est un mélange de l'un et de l'autre. Ils nous décrivent par conséquent le démiurge comme un être purement physique; la matière est pour eux un être en soi tout aussi bien que le spirituel (1). Il est donc tout-à-fait conforme à cette manière, de distinguer de même trois sortes d'hommes: une espèce purement spirituelle, à laquelle appartient tout homme qui connaît véritablement, tout gnostique; une espèce purement matérielle, qui se compose des païens; et une espèce intermédiaire, les psychiques, qui doit comprendre les Juifs. Ils considèrent ces trois races comme trois classes d'êtres profondément distinctes, qui ont chacune leur nature immuable (2). On ne peut pas

(1) S. Iren., I, 5, 1. La distinction de trois sortes de substances consiste en ce que chacune des substances a une forme particulière, tandis que la forme de chaque substance doit être considérée comme le spirituel en elle. De même § 2, il est distingué deux *οὐσίαι*, l'essence psychique et l'essence hylique.

(2) S. Iren., I, 7, 5; Heracl. ap. Orig. in S. Joh., XIII, 16. Les religions antérieures au christianisme sont décrites comme des adorations de la *κτίσις* et du *δημιουργός*; le paganisme aurait adoré la création; le judaïsme, le créateur. Le diable même est décrit comme une nature qui ne participe point du spirituel, car il ne doit point avoir de volonté, mais seulement des désirs. Heracl. *Ib.* XX,

disconvenir que cette distinction n'ait de l'analogie avec la distinction ancienne entre les Plébéiens et les Barbares : seulement la différence politique est appliquée à des rapports religieux. Les Valentiniens ne jugent donc plus que le germe spirituel est propagé, disséminé à travers le monde entier; mais ils cherchent ce germe dans des êtres particuliers du monde, dans des âmes particulières qui fussent meilleures que les autres, ou, pour nous exprimer différemment, qui fussent, dans le fait, d'une tout autre nature. Ces âmes, pensent-ils, étaient plus que les autres aimées, favorisées par le démiurge. Quoiqu'il ne connût pas leur origine, il les plaçait dans des prophètes, des prêtres et des rois (1) ; de telle façon que les deux autres éléments du monde étaient si complétement vides de vérité qu'ils pouvaient être pleinement sacrifiés. Même il n'est presque pas besoin d'un tel sacrifice : ils sont nuls d'eux-mêmes, et leur anéantissement n'est que la manifestation de leur nullité. Quant au matériel, les Valentiniens disent qu'il doit nécessairement passer, périr, parce qu'il n'a pas pu recueillir le souffle de l'immortalité (2). Après le complet développement du spirituel, développement auquel le matériel doit servir, le feu caché dans le monde éclatera, et après qu'il aura détruit la matière, il se consumera lui-

---

22. Selon Origène (*Ib.* XIII, 44), Héracléon aurait professé cette doctrine que les hommes ont une κατασκευὴ ou φύσις déterminée, doctrine toute stoïcienne. Les gnostiques disent aussi : οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες. *Ib.* XX, 15; cf. XX, 27.

(1) S. Iren., I, 7, 3. Τὰς δὲ ἐσχηκυίας τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμὼθ ψυχὰς ἀμείνους λέγουσι γεγονέναι τῶν λοιπῶν κτλ. Cf. *Ib.* II, 19, 7.

(2) *Ib.* I, 6, 1. Τὸ μὲν ὑλικὸν — — κατ' ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν ἅτε μηδεμίαν ἀποδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον.

même et rentrera dans le néant (1). C'est donc logiquement qu'Héracléon admettait que l'âme était mortelle en soi; car nous ne pouvons voir dans l'âme autre chose que l'aspiration de la passion et de la matière vers le spirituel; et cette aspiration doit naturellement cesser dès qu'elle a atteint le but pour lequel elle servait de moyen. Ainsi la destruction de la matière et de l'âme liée à la matière est admise; l'une et l'autre, suivant l'expression d'Héracléon, descendront dans l'enfer, et les enfers ne désignent autre chose que l'embrasement du monde (2).

Ce point de doctrine devait naturellement constituer un des pôles du système. Pour les Valentiniens, il était fort difficile de concilier les vues précédentes avec la doctrine chrétienne, quoique cette conciliation eût pu s'effectuer par leur méthode d'interprétation allégorique appliquée à l'Écriture-Sainte; mais il était surtout malaisé de mettre ces mêmes vues en accord avec d'autres tendances de leurs propres doctrines. Comparant les hommes psychiques aux Juifs, il devait sembler dangereux aux Valentiniens de soumettre les Juifs à la même condition de mortalité qui pesait sur les Païens. Ils considéraient la religion judaïque comme l'œuvre du démiurge qui s'était révélé aux prophètes; ils considéraient le démiurge lui-même comme le Dieu supérieur, le Dieu de la justice, participant, non à la bonté, mais au germe de la sagesse divine (3); par conséquent, ils ne voulaient

(1) *Ib.* I, 7, 1. Τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν.

(2) Orig. in Joh., XIII, 59.

(3) S. Iren., I, 5, 4; 7, 3 et 4. Ptolémée est très précis et très explicite sur ce point dans S. Epiph., *Hær.*, XXXIII, 3 sqq.; 5.

point assimiler cette révélation à l'aveuglement de la superstition païenne, et la condamner au même anéantissement. Ils pouvaient encore moins établir la séparation des hommes spirituels et des autres classes, du moment qu'eux-mêmes, qui appartenaient à la classe des hommes spirituels, soutenaient cependant la communion avec les autres chrétiens, et du moment où ils s'efforçaient de ramener à eux, et de séparer d'avec les hommes animés d'une foi charnelle, grossière, et de sentiments psychiques, les hommes qui avaient de l'inclination pour leur sagesse. Ces considérations poussèrent alors les Valentiniens vers une représentation différente et fondamentale. Ils admirent que tous les objets du monde devaient participer, d'un côté, à la forme spirituelle; et, de l'autre, à la confusion matérielle et aux conséquences du mouvement passionné : deux éléments contraires qui doivent être conçus réunis par l'Intermédiaire, par l'âme. Cette hésitation entre des tendances opposées éclate sur plusieurs points de la doctrine valentinienne; mais l'oscillation est surtout sensible dans des représentations, qui ne concordent point, concernant l'accomplissement des choses et la formation de l'homme : cette formation doit aller au-devant de l'accomplissement des choses et le préparer.

Examinons ces tergiversations dans les principaux détails du système. L'idée que les choses, selon leur nature, se distinguent essentiellement et substantiellement dans les trois espèces précitées, se rattache directement, sans violence, à ce point de vue que l'accomplissement du monde ne peut s'effectuer que par la séparation de ses éléments divers, lorsque les passions seront séparées

---

Τοῦτο δὲ πρόςαγμα δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἔςι, — — ἀνοίκειον δὲ τρῇ τοῦ πατὸς τῶν ὅλων φύσει τε καὶ ἀγαθότητι.

d'Achamoth (1); de même à la séparation du spirituel et du matériel correspond une autre séparation, celle de l'animique et du matériel, que le démiurge doit opérer dans la formation du monde (2). Ainsi, du moment que la première séparation est accomplie, le germe spirituel qui se trouve dans le monde s'élève dans sa pureté, se montre tel qu'il est, semblable dans son essence au Père éternel des choses (3). Ce n'est pas à dire qu'il était autre auparavant : étant de nature éternelle, il ne peut être altéré, souillé, et il est demeuré constamment pur (4). Il résulte très positivement de ce point de vue que la séparation précédente est considérée simplement comme une distinction dans la connaissance, comme un procédé théorétique. C'est en ce sens que Valentin dit aux partisans spirituels de son système : « Originellement vous êtes immortels et enfants de l'éternité; vous avez voulu vous partager la mort, afin de la consumer, de l'user, afin que la mort meure en vous et par vous. Vous avez dissous le monde, mais vous ne serez pas dissous par le monde; vous régnez sur la création et sur toute la corruption (5). » En effet, Valentin reconnaissait une classe d'hommes destinée naturellement au salut (6); c'étaient ceux qui, nés dans le désordre de la vie matérielle, en ont triomphé, en reconnaissant le néant de

(1) S. Iren., I, 4, 5. Cf. *Didasc. anat.*, 795 *b*.

(2) S. Iren., I, 5, 2.

(3) Heracl. ap. Orig. *in S. Joh.*, XIII, 25. Καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσι, οἵτινες κατ' ἀλήθειαν καὶ οὐ κατὰ πλάνην προσκυνοῦσι.

(4) L. c. Ἄχραντος γὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ).

(5) Ap. Clem. Alex., *Strom.*, IV, 509.

(6) Addition de Clém., op. cit.

la vie sensible et de la mort, de l'origine et de la fin. Par conséquent, la formation de la connaissance, que nous avons étudiée dans son opposition avec la formation matérielle, se rattache immédiatement à la séparation des divers éléments du monde, c'est-à-dire au salut d'Achamoth, à la délivrance de ses passions (1); et cette formation de la connaissance, telle qu'elle s'opère dans l'homme spirituel, amène en même temps l'accomplissement du monde (2).

Il n'y a pas le plus léger doute à élever sur cette tendance idéaliste de la doctrine valentinienne, du moment que la connaissance, qui doit tout accomplir, est décrite par opposition à la vie pratique. Pour les Gnostiques, tout ce qui n'appartient pas à la connaissance leur paraît sans importance, bien plus, indifférent; une seule chose a de la valeur à leurs yeux, la connaissance, la Gnôsis. Mais cette connaissance spirituelle n'habite pas en eux comme leur propriété et un bien indivisible, incommunicable. Elle est obscurcie, sans doute, dans ce monde par des mélanges impurs; mais elle seule peut reparaître dans sa pureté primitive; nulle passion ne peut l'entacher, et nous devons même admettre que nul acte ne peut ni la diminuer ni l'augmenter en rien. Les Valentiniens méprisaient donc la religion ecclésiastique, la religion inférieure qui s'éloignait avec horreur des sacri-

---

(1) S. Iren., I, 4, 5. Κἀκεῖνον μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν πάθων ποιήσασθαι αὐτῆς. Χωρίσαντα δ' αὐτὰ αὐτῆς κτλ.

(2) *Ib.* I, 6, 1. Τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικὸν, τουτέςιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τέλειαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ Θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ. Il n'est pas nécessaire de modifier le texte grec d'après la traduction latine, quoique cette traduction offre encore un sens plus convenable.

fices païens, des fêtes païennes, des combats sanglants d'animaux et de gladiateurs; qui voyait dans la vie pratique une expression du sentiment chrétien, et une expression agréable à Dieu; qui regardait la vie pratique comme la loi divine et la révélation divine. Ce culte extérieur de Dieu, pensaient-ils, ne convient qu'aux hommes psychiques, qui peuvent mériter par là le sort inférieur de la félicité (1); mais les Valentiniens se considèrent eux-mêmes comme affranchis de toutes ces limitations, et exempts de cette légalité, de cette moralité des actes, car l'action ne conduit pas à la plénitude de la divinité (2). Que les croyants obtiennent la grâce par la seule observance d'exercices pratiques; ils la devront à ces exercices. Quant aux Valentiniens, ils possèdent la grâce comme un bien propre, qui appartient à leur essence, qui est produit en même temps qu'eux-mêmes par la fécondité de la plénitude divine (3). Ils seront de toutes façons complétement sauvés, non à cause de leurs actes et de leurs œuvres, mais parce qu'ils sont spirituels naturellement. Si l'être terrestre et matériel ne peut avoir aucune part au salut, l'être spirituel, de son côté, ne peut en aucune manière être

---

(1) S. Iren., I, 6, 2. — Οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δ' ἔργων καὶ πίςεως φίλης βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες. Εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι. *Ib.* 3; 4. Διὰ τοῦτο οὖν ἡμᾶς καλοὺς ψυχικοὺς ὀνομάζουσι καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι καὶ ἀναγκαῖαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δ' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότῆτος τόπον.

(2) L. c. Οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει.

(3) L. c. Ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς. Αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀκατονομάςου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν καὶ διὰ τοῦτο προςεθήσεσθαι αὐτοῖς. Voyez de plus la citation suivante.

frappé de la corruption, de l'anéantissement, quelque action qu'il ait commise et qui mérite la mort éternelle. L'être spirituel est semblable à l'or: la fange ne peut ternir son éclat (1). Ainsi, les Valentiniens vantaient leur sagesse, leur nature spirituelle; et ils le croyaient si profondément eux-mêmes, que leur orgueil spirituel, fondé sur leur doctrine, acquit une pernicieuse influence sur leurs actes. Ce n'est pas à tort qu'on leur reprocha d'abominables promiscuités: les images sensibles que leur inspirait leur doctrine de la communauté des Éons étaient propres à exciter leur fantaisie sensuelle, voluptueuse; ces actes horribles n'étaient cependant point conformes à l'esprit de leur doctrine, qui regardait toute action comme chose indifférente, bien plus comme un effet de la passion (2).

Mais cette tendance du système valentinien était contrariée par cette autre qui, loin de poser les natures comme non immuables, les considérait comme suscep-

---

(1) *Ib.* I, 6, 2. Αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. — — Ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἴδιαν φύσιν διαφυλάττει του βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου, οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόςασιν.

(2) S. Iren., I, 6, 3, rapporte des exemples de l'immoralité des Valentiniens. *Ib.* 4. La doctrine est présentée de telle façon que les συζυγίαι semblent être un exemple; mais dans le § précédent se trouve un autre exemple encore, celui d'un Valentinien qui voulait vivre dans l'abstinence; et même les Valentiniens, qui prétendaient que l'on ne peut être heureux sans être en possession d'une femme, désiraient que l'on fût en ce cas sans πάθος, et soutenaient qu'il n'est même pas besoin de l'acte, mais qu'il s'agit de savoir si l'on est ἐν κόσμῳ ou ἀπὸ κόσμου.

tibles de culture, et soumises à la transformation. Il y avait, en effet, trois degrés dans l'existence : ou bien, les natures étaient unies ensemble en une unité d'être; ou bien, elles désignaient les périodes de la vie d'un même être; ou bien encore, elles étaient unies ensemble en toutes choses. Mais cette dernière tendance ne s'est point développée dans son opposition avec l'autre, et l'on ne peut pas s'attendre à la voir produire de riches conséquences; elle n'aboutit guère qu'à des points particuliers sur lesquels elle influe tantôt plus, tantôt moins. Où elle paraît avoir dominé le plus profondément sur le système valentinien, c'est dans cette représentation que le démiurge doit parvenir, comme il a été énoncé précédemment, à une existence supérieure dans le cours du développement du monde; et que le même démiurge prendrait la place d'Achamoth au milieu du monde, lorsque le monde serait consumé par le feu, et que l'Achamoth, en ce qu'implique sa nature spirituelle, entrerait dans la plénitude du divin (1). Naturellement tout ce qui appartient au démiurge, tout l'animique se réjouit de ce sort; du moins, tant qu'il demeure fidèle au démiurge, il en suit la loi et s'attache à sa destination (2). Il est donc évidemment présupposé ici que les

(1) S. Iren., I, 7, 1. Ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ τὴν μὲν Ἀχαμὼθ τὴν μητέρα αὐτῶν μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἔντος πληρώματος εἰσελθεῖν. — — Τὸν δὲ δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς μητρὸς σοφίας τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μεσότητι. Par σοφία il faut entendre ici la Sagesse inférieure, Achamoth.

(2) L. c. Τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. Μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἔντος πληρώματος χωρεῖν. Cf. Ib. I, 6, 4; 7, 5. Καὶ τὸ ψυχικὸν ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται, ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύεσθαι· ἐὰν δὲ τὰ χείρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια.

natures psychiques ne sont nullement si immuables qu'elles ne peuvent se tourner tantôt en haut vers le spirituel, tantôt en bas vers le matériel. Quoi qu'il en soit, leur nature les empêche d'adhérer complétement à l'un ou à l'autre : il ne leur est permis que de s'approcher de ces limites de leur position intermédiaire. C'est en quoi consiste la liberté que les Valentiniens accordent aux hommes psychiques (1). Le bon choix est la condition sous laquelle l'immortalité est promise à l'âme; si l'âme se tourne vers le matériel, elle ne peut que partager l'anéantissement de ce dernier (2). Quelque ordinaire que soit cette explication chez les Valentiniens (car elle tient par plusieurs côtés à leur système), nous ne devons pas moins dire qu'elle est simplement un éclaircissement arbitraire. Si, en effet, le démiurge et les âmes qui relèvent du démiurge sont appelés à la place d'Achamoth et de ses anges, pourquoi ne nous attendrions-nous pas à ce que ceux-ci jouassent le même rôle que ceux-là, et produisissent une nouvelle matière? Or, abstraction faite de la matière, pourquoi ne produiraient-ils pas d'autant plus facilement que la passion les dominerait moins? En général, que signifie cette proposition : les âmes occuperaient la portion moyenne, s'il n'y avait plus de matière; elles tiendraient alors le milieu entre la matière et le royaume spirituel? Nous

---

(1) *Ib.* I, 6, 1. Τὸ δὲ ψυχικόν, — — ἅτε μέσον ὂν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόσκλισιν ποιήσηται. — — Τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐϛιν. Cependant les Valentiniens doivent avoir admis que même les psychiques se divisaient en naturellement bons et en naturellement méchants. *Ib.* I, 7, 5.

(2) V. le fragment déjà cité d'Héracléon dans Origène, XIII, 59. Notons encore une concordance avec les pensées stoïciennes.

devons le dire : c'est arbitrairement que le cours du développement, de l'évolution est brisé ici. Plusieurs assertions semblent indiquer que l'animique subit une transformation, et que les âmes s'élèvent indéfiniment dans le royaume du spirituel (1). De même, le démiurge, être psychique, ignorant d'abord, comme nous l'avons vu, son origine suprasensible, ne doit non plus rien connaître des choses à venir; mais l'avénement du Sauveur l'initie à cette connaissance (2). En effet, ne savons-nous pas que, par cette connaissance, par son installation à la place d'Achamoth, selon les représentations des Valentiniens, le démiurge a revêtu un être spirituel? C'est ainsi qu'Héracléon parle des âmes qui seront sauvées : elles ont le caractère du périssable, du mortel, qui a reçu la pérénité, l'immortalité (3).

La transformation de l'animique en spirituel appelle donc aussi dans la doctrine des Valentiniens une transformation du matériel. Nous l'avons déjà vu : les Valentiniens admettaient généralement la destruction complète de la matière par le feu et l'anéantissement du feu lui-même ; mais d'autres représentations existent à côté de celles-là, et suivent la tendance que

(1) S. Epiph., *Hær.*, XXXI, 7. Les psychiques doivent entrer dans le pléroma dépouillés de leurs corps, et ils sont unis aux Anges, les compagnons du Christ. Il en est dit autant sans doute des pneumatiques ; mais ces récits des Valentiniens sont en général incertains, indécis. Que les âmes soient spirituelles, c'est ce qui est dit expressément *Didasc. anat.*, 794 *a*. Selon Théodote, le Christ lui-même est originellement un ψυχικός ; non un πλήρωμα, mais une εἰκών ; et il aspire vers le πλήρωμα. *Ib.* 794 *b*.

(2) S. Iren., I, 7, 1. Τὸν δὲ δημιουργὸν μηδὲν τούτων ἐγνωκέναι ἀποφαίνονται πρὸ τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας.

(3) Orig., l. c.

nous avons indiquée précédemment. Héracléon parle de l'élévation du matériel au psychique, et il veut désigner par là les événements de la vie du Christ (1). Il est aussi parlé du corps du Sauveur, comme d'un être psychique (2); et s'il est clair dès lors que les Valentiniens admettaient la transition du degré inférieur de l'existence au degré intermédiaire, il n'est pas aussi évident que le matériel dût atteindre le spirituel. En effet, les corps des hommes spirituels ne doivent pas, selon les Valentiniens, périr entièrement, mais leurs corps grossiers doivent en quelque sorte se transfigurer avec éclat en corps spirituels (3). Telle est donc la question : la doctrine rapportée plus haut n'implique-t-elle pas une métamorphose telle que le diable lui-même soit un être spirituel? Cette doctrine indique du moins que le matériel, dont le diable doit être une partie, n'est en aucune façon complétement séparé des principes dont toutes choses émanent.

D'un autre côté, si nous reportons nos regards vers

---

(1) Orig. in S. Joh., XX, 19, 194.

(2) S. Iren., I, 6, 1. Σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν. Cf. Valent. ap. Clem. S. Alex. *Strom.*, III, 450.

(3) S. Epiph., l. c. Τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται φάσκοντές τι μυθῶδες καὶ ληρῶδες, μὴ τὸ σῶμα τοῦτο ἀνίστασθαι ἀλλ' ἕτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὃ δὴ πνευματικὸν καλοῦσι, μόνον δὲ ἐκείνων τῶν παρ' αὐτοῖς πνευματικῶν καὶ τῶν ἄλλων ψυχικῶν καλουμένων, ἐάν γε οἱ ψυχικοὶ δικαιοπραγήσειαν. C'est précisément là que gît le doute, parce qu'il est dit beaucoup plus bas que les psychiques ne revêtaient point de corps dans le pleroma. Le corps spirituel s'appelle aussi σῶμα ἐνδότερον; il est comparable au λόγος σπερματικὸς d'Origène, au sujet de la doctrine des gnostiques sur la résurrection. *Cf.* S. Iren., II, 31, 2; Tertul., *de Resurr. carn.*, 19. On ne peut méconnaître ici un accommodement avec la doctrine de l'Église.

les principes supérieurs des Valentiniens, il est frappant que le spirituel même doit subir une sorte de transformation et de développement. Les Valentiniens appellent le spirituel, considéré dans son origine, ce qui n'est soumis absolument à aucune passion. Ils entrent alors tout-à-fait dans le point de vue des nouveaux stoïciens, qui professent que tout ce en quoi s'agite la passion est et demeure étranger à l'esprit; bien que les Valentiniens admettent au contraire qu'une curiosité passionnée se meut d'abord dans la Raison, puis dans les autres Éons et enfin dans la Sagesse, les mouvements de cette aspiration devaient, aussitôt qu'ils pointaient, être refoulés. Assurément ce n'est point non plus le vraiment spirituel qui apparaît dans le monde, mais une production fausse de l'esprit; Achamoth elle-même réside d'abord seulement dans le milieu du monde, entre le royaume spirituel et l'âme du monde, et il en est de même de toutes les natures spirituelles qui ont été déposées comme des semences du divin dans les âmes des hommes. On pourra donc supposer dans cet être intermédiaire ce qui ne peut être admis d'un être spirituel pur et vrai. Les Valentiniens avaient aussi, sous d'autres rapports que ceux qui découlaient des premiers principes de leur système, les raisons les plus importantes pour appuyer ces suppositions. Le développement tout entier du monde, en en considérant l'essentiel, n'a d'autres fins, selon les Valentiniens, que de conduire les spirituels à leur perfection. Par conséquent, ils ne craignent pas d'enseigner que le germe du spirituel est émané de la plénitude divine comme un enfant inintelligent, et doit croître jusqu'à ce qu'il ait pris une forme accomplie (1);

---

(1) S. Iren., I, 6, 4. Τὸ σπέρμα, τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἔνθα δὲ τελειούμενον. *Ib.* I, 7, 5.

bien plus, selon une représentation qui est encore moins en harmonie avec leurs principes, ils se fondent sur cette maxime : « A celui qui a, il faut donner, » et ils pensent que le spirituel leur sera accordé par une grâce divine (1).

Cette tendance de la doctrine valentinienne, comme nous l'avons déjà signalé, se rattache à un principe fondamental du système ; ce principe est que l'esprit, l'âme et le matériel ne sont pas séparés l'un de l'autre dans des substances individuelles, mais qu'ils désignent seulement des déterminations qui, réunies dans les esprits tombés et relevés ensuite, forment un être. De ce principe sortent avec la plus grande netteté les principaux traits de leur théorie de la Rédemption. En effet, ils admettent que la nature spirituelle a été produite pour être élevée et formée, ainsi que les âmes, par le retour au supérieur, au très haut : car elle requiert les moyens animiques et sensibles d'éducation (2). Que faut-il entendre par là ? C'est ce qui a déjà été indiqué en partie précédemment, et ce qui se laisse en partie deviner par les représentations analogues que nous trouvons dans des systèmes pour ainsi dire parents de la philosophie juive et de la philosophie païenne. Au nombre de ces moyens d'élévation sont les œuvres, et la foi à la manifestation sensible du divin, surtout la foi au Sauveur ; il faut aussi compter la formation de l'âme par la

(1) L. c., passages transcrits précédemment.

(2) *Ib.* I, 7, 1. Τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῇ, συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναςροφῇ. — — Ἔδει γὰρ τῶν ψυχικῶν καὶ αἰσθητῶν παιδευμάτων. L'ancien traducteur et Tertullien (*adv. Valent.*, 26) traduisent comme s'il y avait τῶ ψυχικῶ ; mais l'original donne un sens préférable, et presque nécessaire, presque le seul bon dans ce passage.

science temporelle, mais avant tout la réflexion constante sur le mystère du mariage (1). Une connexité est évidemment posée entre le développement spirituel d'une part, l'âme et le corps de l'autre côté ; mais cette connexité est aussi aperçue clairement à la manière dont les Valentiniens déduisaient la Rédemption du monde de l'avénement du Sauveur. Quelque contradictoires que soient les représentations des Valentiniens sur la manière dont le Sauveur fut produit par la plénitude divine (2), ils paraissent cependant être tous d'accord sur ce point que le Sauveur, à son apparition sur la terre, dut être composé, d'une part, de tout ce que la plénitude divine des effluves renferme en elle d'excellent (3), et, d'autre part, de tous les éléments du monde sensible ; car ils enseignaient que le Sauveur avait dû porter en lui les prémices de toutes les choses qu'il avait dû sauver (4).

---

(1) *Ib.* I, 6, 2. Τὸ ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυςήριον.

(2) *Ib.* I, 12, 4. La diversité des opinions sur ce point a son principe naturel dans l'arbitraire des suppositions touchant les eônes postérieurs, qui, naturellement, n'étaient point en harmonie avec le système des eôns. Cependant on peut conjecturer que dans la tradition s'est faite une permutation du premier avec le second Christ.

(3) *Ib.* I, 3, 1. Ὁ ἐκ τοῦ ἐράνου σύνθετος. Cf. *Ib.* I, 2, 6. Bien que le passage cité précédemment, I, 12, 4, trahisse un autre tour donné à cette pensée, le sens certain est : que les eôns, après le retour à la sagesse, renferment chacun tout en eux.

(4) *Ib.* I, 6, 1. Ὧν γὰρ ἤμελλε σώξειν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν (l. αὐτόν) εἰληφέναι φάσκουσιν, ἀπὸ μὲν τῆς Ἀχαμὼθ τὸ πνευματικὸν, ἀπὸ δὲ τοῦ δημιουργοῦ ἐνδεδύσθαι τὸν ψυχικὸν Χριςὸν, ἀπὸ δὲ τῆς οἰκονομίας περιτεθεῖσθαι σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν, κατεσκευασμένον δὲ ἀῤῥήτῳ τέχνῃ πρὸς τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητὸν γεγενῆσθαι. Καὶ ὑλικὸν δὲ οὐδὲ ὁτιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν. Μὴ γὰρ εἶναι τὴν ὕλην δεκτικὴν σωτηρίας. Cf. *Ib.* I, 7, 2, sur l'οἰκονομία. V. *Ib.* I, 7, 4.

Ainsi, il se retrouvait dans le Sauveur une réunion de toutes les déterminations que nous pouvons distinguer dans les choses sensibles et temporelles, et en outre un quatrième élément qui appartient au monde supérieur, et n'implique rien des ténèbres du monde matériel; c'est-à-dire naturellement la connaissance pure dont les Valentiniens attendent leur salut. L'œuvre de la Rédemption consiste donc en cela seul que le Sauveur nous a instruits; tout ce qui est attribué de plus à sa nature n'a de valeur que comme moyen. Chose singulière! il est raisonné aussi de cet autre point de vue que le Sauveur a enseigné par l'intermédiaire d'Achamoth, et que celle-ci a laissé découler dans le monde les connaissances reçues du Sauveur (1). La théorie de la Rédemption se présente ainsi avec quelque incertitude, quelque hésitation; car si le Sauveur lui-même a paru d'une manière sensible, et composé de tous les éléments du monde, qu'était-il besoin de la médiation d'Achamoth pour préparer sa doctrine? Nous ne pouvons nous expliquer la nécessité de cette assistance qu'à la condition de considérer Achamoth comme renfermant elle-même la plénitude entière et spirituelle de ce monde, ou plutôt comme administrant tous les dons de la grâce faits, comme il a été dit, aux hommes spirituels. Mais, cette condition consentie, il paraîtra toujours inutile (et c'est un point important) que le Sauveur se soit communiqué à d'autres qu'à la seule Achamoth; et il ne serait point non plus

---

Les mots *σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν* désignent cependant sans contestation, par la place qu'ils occupent, l'*ἀπαρχὴ* de la matière, seulement sous une autre forme choisie à dessein pour corroborer le principe énoncé.

(1) *Ib.* I, 5, 1. Προβαλεῖν τε τὰ παρὰ τοῦ σωτῆρος μαθήματα.

nécessaire qu'il eût résumé en lui les autres éléments du monde, tel que le prétend la doctrine valentinienne sur la Rédemption. Ces deux tendances que nous distinguons dans le système valentinien rentrent évidemment ici l'une dans l'autre; car, d'un côté, la Rédemption est considérée comme un événement qui comprend le spirituel; de l'autre, on réfléchit nécessairement que tous les éléments du monde sont unis au spirituel par leur origine et par leur essence, que par conséquent aussi le matériel et l'animique, tout ce qui a une disposition passive et aspire au spirituel, doit obtenir son salut si le spirituel se manifeste dans sa pureté. Cette réflexion, cette pensée ne fait pas défaut aux Valentiniens : tout ce que nous avons rapporté jusqu'ici de leur doctrine sur les choses suprêmes le prouve pleinement. C'est à cette même pensée que se rapporte aussi tout naturellement le point de vue sous lequel la Rédemption ne peut pas être conçue comme un progrès qui concerne, qui embrasse seulement l'esprit individuel, mais encore comme un développement historique du monde, qui en métamorphose les éléments; qui permet, après la purification de l'homme spirituel, au démiurge et à tout l'animique de prendre leur repos attendu au milieu du monde; mais qui détruit la matière par l'embrasement, c'est-à-dire fait surgir du corps matériel la forme spirituelle qu'il possède. Ce développement historique du monde a sa fin, sa conclusion ainsi qu'un commencement déterminé dans la destruction du monde; ce même développement exprime aussi la connexité de l'éducation spirituelle avec la formation de l'animique; car si la vie du spirituel eût été exclusivement prise en considération, les Valentiniens n'auraient pu concevoir l'espérance de perfectionner cette vie avant l'apparition du Sauveur sur la terre, tandis que déjà les hommes

spirituels avaient exercé leur activité, ainsi qu'il a été dit, comme prêtres, comme prophètes, comme rois. Mais cet exercice d'activité n'est considéré qu'à titre de préparation à la Rédemption ; elle ne se déploya véritablement qu'à l'avénement du Sauveur sur la terre, puisque avant le Sauveur le démiurge était revêtu de la souveraineté, sans connaissance, toutefois, des plans qui étaient suivis en silence par les hommes spirituels. La Rédemption elle-même commence alors que le maître du monde, par conséquent l'âme du monde, reçoit les révélations qui lui dévoilent les plans de l'avenir, et que depuis ce moment elle les accomplit volontairement et avec toute sa puissance. Les hommes spirituels forment aussitôt une église qui est le symbole, l'image de l'Église dans le royaume de la plénitude divine : le démiurge veille spécialement sur elle pour obtenir le prix du combat, qui lui est proposé, c'est-à-dire le repos au milieu du monde (1).

Avant de clore les recherches sur la doctrine des Valentiniens, nous devons jeter un regard sur leurs représentations touchant la fin suprême des hommes spirituels. Leur fin négative est, selon la description valentinienne, le repos de l'esprit (ἀνάπαυσις), et la délivrance de toute disposition passive de l'âme : l'apathie est le terme de l'aspiration dans le monde (2); leur fin

(1) S. Iren., I, 5, 6 ; 7, 4. D'après le *Didasc. anat.*, 800 *a*, la puissance de l'εἱμαρμένη, c'est-à-dire du sort dans le gouvernement aveugle du démiurge, cesse avec la rédemption par le Christ, et alors commence la domination de la Providence. Tout ce qui est divisé est réuni en un. *Ib.* 795 *a*.

(2) *Didasc. anat*, 798 *b*. Ἀπὸ τῶν ἐμπαθῶν ἀπαθῶς γενομένας τὰς οὐσίας σεσῶσθαι.

positive est la connaissance qui désigne la perfection des êtres spirituels, la connaissance, non seulement par des hommes spirituels isolés, mais par tous ensemble, une connaissance parfaite de Dieu (1). Une autre rédemption n'était point nécessaire, après ce rachat spirituel, cette élévation à la connaissance de toutes choses résidant au sein de la plénitude de Dieu; car les choses de ce monde tirant leur origine uniquement d'états passifs et de l'ignorance, du moment que l'homme intime est affranchi de la passion et de l'ignorance, le monde est détruit, et l'homme spirituel connaît la grandeur ineffable de Dieu (2). Si nous nous arrêtions à cette dernière expression, il pourrait s'élever de nouveau la question qui s'est déjà présentée au sujet du rapport des Éons émanées avec le Dieu suprême : on pourrait se demander si la connaissance de la grandeur inexprimable de Dieu, la connaissance parfaite de Dieu (περὶ θεοῦ), doit s'entendre, non de la contemplation pleine de la perfection absolue de Dieu, mais simplement de la conception de l'impossibilité de sonder sa profondeur infinie. Il serait très difficile d'arriver à une solution entièrement certaine, car les expressions que cette doctrine emploie sont équivoques, et l'on pourrait admettre que les Valentiniens avaient été conduits par l'influence du christianisme, ou même

---

(1) S. Iren., I, 6. 1. Τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικὸν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τέλειαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ.

(2) *Ib.* I, 24, 4. Εἶναι δὲ τέλειαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους. Ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γενονότων διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν, ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου. — — Λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικὸν καὶ ἀρκεῖσθαι αὐτοὺς τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει.

simplement par celle des éléments orientaux de leurs doctrines, à prendre pour but final la connaissance parfaite de Dieu. Mais si l'on interrogeait le développement logique de leurs principes généraux, nous pourrions certainement alors résoudre ainsi la question, comme plus haut : Les Valentiniens devaient admettre l'impénétrabilité du principe suprême, et par conséquent ne pouvaient placer la perfection de toutes choses que dans une connaissance de Dieu au moyen de ses émanations. La perfection, l'accomplissement de toutes choses est bien décrit comme la réunion de tout ce qui est séparé (1); mais il faut poser en fait certain que l'abîme qui sépare la Profondeur primitive et le reste de la plénitude divine demeure, est permanent, tandis que les hommes, unis individuellement avec l'Église et avec le Christ, deviennent le Verbe et la Vie, la Raison et la Vérité, mais ne peuvent cependant pas franchir la ligne de démarcation qui s'étend originellement entre eux et le Dieu suprême.

Nous nous sommes un peu étendu sur cette doctrine gnostique, non seulement parce qu'elle implique une tentative remarquable de conciliation entre la pensée chrétienne et la philosophie grecque orientale de ce temps, mais encore parce qu'elle a influé plus puissamment que la tendance dualiste du gnosticisme sur la philosophie ultérieure des Pères de l'Église. Nous ne pouvons pas disconvenir que cet essai fut extrêmement malheureux. Il faut l'appeler audacieux, plutôt qu'insensé et téméraire. Il lui manque la conscience claire, d'abord de la différence de la philosophie et de la reli-

---

(1) *Didasc. anat.*, 795 *a.* Μέχρις ἡμᾶς ἑνώσῃ (sc. ὁ Ἰησοῦς) αὐτοῖς (αὐτῷ ?) εἰς τὸ πλήρωμα, ἵνα ἡμεῖς οἱ πολλοὶ ἓν γενόμενοι οἱ πάντες τῷ ἑνὶ τῷ δι' ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν.

gion, puis de la différence des anciennes religions et du christianisme ; c'est seulement dans cette position négative qu'il peut lui sembler facile d'assimiler les uns aux autres les éléments divers de la civilisation qu'il résume. Nous ne voulons point insister sur ce que l'idée fondamentale de leur doctrine ne s'harmonise point avec la prétention qu'elle élève, puisqu'elle pense prendre son point de départ dans la connaissance, dans la science, et qu'elle ne présente guère qu'une sorte d'histoire ou de légende : cela peut se justifier par la méthode de la philosophie grecque-orientale, qui sut dompter le caractère mythique de l'exposition, au moins dans le commencement ; toutefois, elle aurait pu, supposé la justesse du fond de la doctrine, dépouiller la forme imparfaite de l'exposition dans les développements ultérieurs de ses principes. Mais la contrariété de la connaissance et de la foi, qui est établie dans la doctrine valentinienne, dénonce que, sous ce double rapport, la relation de la religion avec la science est méconnue, car la religion est définie simplement un degré inférieur de la connaissance, et la science en est le degré le plus élevé ; et, malgré cela, la possibilité de passer de la première à l'autre n'est point admise. Conséquemment la science est, non une connaissance moyenne, mais une intuition immédiate que nous accorde comme grâce la nature supérieure ; la foi religieuse n'est qu'une vraisemblance imparfaite pour l'âme infime, et non une révélation de la nature supérieure en nous : ce qui prouve incontestablement que l'opposition entre la vie religieuse et la vie scientifique, opposition que le christianisme poussait à chercher, à étudier, a été simplement constatée par les Valentiniens, mais n'a pas été de leur part l'objet d'une investigation scientifique, même telle quelle.

Encore si la forme seulement, et non le fond de la

croyance chrétienne, avait été méconnue par les Valentiniens ; mais nous ne pouvons nullement douter que leurs philosophèmes ne renferment un commencement de tentative pour tirer de la pensée-mère du christianisme une philosophie. Du moins, telles que nous les trouvons, les doctrines valentiniennes ne dissipent pas pleinement ce doute. Très certainement, si nous entreprenons de tracer une ligne de démarcation entre l'essence de cette doctrine et les hésitations nombreuses dans lesquelles elle s'est produite, nous acquerrons la certitude que tous les points par où ils entrent dans le mouvement chrétien tiennent d'autant plus à ce mouvement, et que tout ce en quoi ils combattent le christianisme s'en rapproche encore d'autant plus à la fin. Jetons un regard sur l'essence de leurs vues. Toute doctrine d'émanations en général, qui est conséquente avec son principe, ne peut point répondre à la pensée chrétienne, car la première intercale des intermédiaires imparfaits entre Dieu et ses créatures, et elle détruit infailliblement l'union intime et immédiate de celles-ci avec Dieu, union à laquelle tend le christianisme. La doctrine valentinienne aboutit à ce résultat sans contredit, puisqu'elle croit pouvoir expliquer l'imperfection du monde par cette seule raison que les émanations du monde spirituel s'éloignent insensiblement de Dieu, et qu'alors s'élève, grandit en elles un désir déréglé, passionné de s'unir immédiatement à Dieu. Quel sens y a-t-il à condamner ce mobile du christianisme, cette aspiration vers Dieu comme passion et comme source du mal ! Il suit aussi naturellement, de ces principes de la doctrine des émanations, que les Valentiniens ne peuvent pas nous promettre une rédemption entière, une union parfaite avec Dieu. L'histoire de la rédemption des Valentiniens ne peut pas davantage satisfaire les vastes vues chrétiennes ;

car, si celles-ci se rattachent à la réalité et considèrent l'événement de la Rédemption comme un développement historique du monde, les Valentiniens, au contraire, conséquents avec leurs vues sur le monde sensible, inclinent à représenter simplement tous ces événements comme des évolutions dans le monde des esprits. Aussi, suivant leurs doctrines, n'est-ce pas tant le Rédempteur qui nous apporte les révélations dans le monde sensible, que l'Achamoth, envoyée à cet effet par le Rédempteur; de même ils ne peuvent pas non plus accorder que Jésus, vêtu d'un corps réel, matériel, ait vécu et souffert ici. Mais la tendance de leur doctrine la plus nettement contradictoire avec la pensée chrétienne, consiste à considérer le monde sensible, les œuvres sur la terre et la vie active comme choses indifférentes relativement au salut. Cette tendance de leurs opinions rattache directement leur doctrine à la pensée orientale qui précéda le christianisme; ils cherchent la félicité uniquement dans le repos de la vie contemplative; il leur suffit d'être affranchis des états passionnés de l'âme, de l'agitation intérieure, des illusions de la passion; ils ne voient qu'apparence dans cette vie du monde sensible, ils en méconnaissent la vérité. Enfin de là découle la subtilité de leur distinction entre les différentes natures humaines : ils reconnaissent des hommes spirituels, des hommes psychiques et des hommes matériels. Comme cette distinction rappelle, sous une forme différente, les préjugés du monde antique qui considérait les Plébéiens et les Barbares comme des hommes d'une nature particulière! Nous l'avons déjà fait observer, les Valentiniens combattent directement les sentiments que développe le christianisme, et ils les combattent non seulement en repoussant l'amour universel de l'humanité, cet amour qui présuppose l'é-

galité de tous les hommes devant Dieu, c'est-à-dire dans leur origine et par leur essence, mais encore en substituant un leurre à la liberté que le christianisme augmente en même temps qu'il fortifie la volonté pour nous conduire au salut.

Sur tous ces points, qui sont certainement les points fondamentaux de la doctrine valentinienne, cette doctrine a ses racines dans la pensée du monde antique; des tentatives faites pour s'élever à un point de vue supérieur se rattachent à l'antiquité, mais le plus souvent, sinon toujours, au préjudice de la logique. Ainsi, les Valentiniens admettaient que les êtres spirituels parviennent par la rédemption à la véritable perfection, à l'intuition infinie de l'essence de Dieu. On pourrait croire qu'ils suivaient en cela la pensée orientale; mais ils ne se livraient pas à elle si complétement qu'ils considérassent les âmes ou les esprits comme des parties, non comme de libres émanations de Dieu, et les développements du monde comme de simples manifestations qui passaient sans laisser de traces dans les esprits. Bien que cette vue sur les choses ne manquât point d'éclat dans leur doctrine, toujours est-il que l'on découvrait clairement l'influence du christianisme sur eux lorsqu'ils cherchaient à concilier la pensée grecque et la pensée orientale dans une doctrine plus élevée, en attribuant à la vie sensible une action véritable sur le développement du salut du monde. C'est là qu'est appliquée la liberté des âmes; là que le démiurge et tout ce qui relève de lui doivent trouver aussi une sorte de rédemption; là que commence l'œuvre de la rédemption, préparée déjà par les semences cachées d'Achamoth, devenue maintenant évidente par l'apparition du Sauveur, et qui doit être continuée par l'édifice de l'Église, forme effective, réelle, progrès dans l'histoire du monde. Si l'on compare la

doctrine de l'accomplissement des esprits dans l'intuition de Dieu avec d'autres doctrines d'émanations analogues, il faut surtout remarquer que le retour à Dieu n'est point décrit par les Valentiniens comme l'œuvre de l'abstinence ou de l'abnégation personnelle en soi, de sorte que l'individu soit libre de s'élever par lui-même à la contemplation de Dieu; mais les Valentiniens, s'inspirant de la communauté chrétienne, désirent que tous les esprits de ce monde acquièrent leur rédemption par une vie en commun. On ne peut pas considérer cette insistance sur l'harmonie de tous les êtres et de tous les éléments du monde comme une condescendance des Valentiniens, qui n'auraient pas craint d'être inconséquents avec eux-mêmes; il est plutôt dans la nature de toute doctrine d'émanations de concevoir les effluves des êtres supérieurs dans une dépendance mutuelle. A la manière dont cette pensée a pénétré toute leur doctrine, on peut juger que cette pensée en a déterminé la forme tout entière; car l'union du mâle et du femelle, la parenté des Éons, doit sans contredit exprimer physiquement ce qu'exprime moralement l'idée d'Église. On ne peut point blâmer la première expression, l'expression physique, en disant que, procédant du culte syriaque de la nature, elle pouvait séduire à des représentations grossières et sensibles : la doctrine valentinienne y portait remède évidemment; car, en général, elle suit une direction essentiellement spirituelle; et particulièrement le mode de l'union qu'elle établit entre les Éons et les hommes spirituels le montre manifestement. La doctrine qui professe que tout homme spirituel, comme les Éons eux-mêmes, doit devenir Raison et Vérité, Monde et Vie, Homme et Église, suppose, au fond ce principe, que tous les êtres peuvent être un dans la connaissance. C'est pourquoi ils fondent tout sur la connaissance. Partant

du principe précédent, les Valentiniens évitent donc le danger qui s'ouvre ordinairement sous toute doctrine d'émanations; ils admettent le retour des effluves à leur principe, et ils échappent ainsi au panthéisme. C'est à tort que l'on a supposé que le panthéisme est dans l'essence de toute doctrine d'émanations. Sans doute les Valentiniens ont une tendance au panthéisme : car ils pensent que tout être dans le monde sensible, et par conséquent l'être des esprits dans ce monde, repose sur l'ignorance et sur l'illusion de la passion, ce qui détruit toute distinction, et même nie l'existence de ce monde; mais nous avons déjà remarqué que cette doctrine des émanations, émise par les Valentiniens, insiste tout particulièrement sur l'existence individuelle des émanations, et ils réussissent même à maintenir cette existence individuelle dans l'accomplissement de toutes choses: ils développent, ils fécondent cette pensée que, dans l'intuition parfaite, chaque forme d'émanation peut tout connaître et conserver cependant son existence différente de toutes les autres. Nous pouvons reconnaître dans cette pensée une influence de la doctrine chrétienne, laquelle, en promettant à l'homme dans la vie éternelle l'accomplissement de tout être et une existence indépendante et personnelle, avait pour but d'expliquer la conciliation de l'universel avec l'individuel.

§ II.

Fin de l'École valentinienne.

En voyant les diverses tendances qui se sont mêlées dans la doctrine valentinienne, on s'attend à ce qu'elle se développe tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, ou plutôt qu'elle se démêle, qu'elle se dénoue, qu'elle se démembre. Toutefois, les essais de cette doctrine ne

sont pas encore mûrs ; ils sont encore très confus, et ne promettent pas, pour ainsi dire, avec clarté le dénouement attendu : nous ne pourrons donc montrer, dans les traditions très défectueuses, que des traces de division, de démembrement. Ces traces indiquent que, d'une part, la tendance vers la philosophie antérieure au christianisme, et, d'un autre côté, la tendance vers la philosophie chrétienne, s'efforcèrent de se dépouiller dans la doctrine valentinienne de leurs caractères opposés.

La première de ces tendances éclate manifestement dans la doctrine du valentinien Marc et dans celle de la secte qui lui emprunte son nom, les Marcosiens. Le surnom de « mage » que porte Marc prouve déjà qu'il s'appliqua à la culture des arts mystérieux (1) plus que les autres Valentiniens, dont on raconte aussi plusieurs traits singuliers ; et nous pouvons pressentir par là combien Marc s'éloignait de l'esprit du christianisme, et comme il se rapprochait au contraire du culte de la nature, que professait la doctrine valentinienne. On a reproché aux Valentiniens l'impudicité, et l'on cite particulièrement l'exemple de Marc (2). Des passages de la tradition montrent également qu'il entretenait en lui une extravagance sauvage, mais il ne poussa pas l'illusion jusqu'à faire servir cette extravagance à ses fins. Il ne tient que de très loin au cours historique du développement de l'Église : ce qui le prouve entre autres choses, c'est qu'il se vantait de posséder une révélation en propre, laquelle il regardait comme très supérieure à toutes les autres révélations, et où la pluralité suprême lui était apparue

---

(1) S. Iren., I, 13, 1 suiv. Il doit s'être aussi occupé d'astrologie. *Ib.* I, 15, 6.

(2) S. Iren., I, 13, 5.

sous une forme femelle, féminine (1). On ne peut voir là autre chose qu'une déviation expresse de la communauté ecclésiastique. Il est vraisemblable que telle est aussi la raison pour laquelle une foule d'écrits apocryphes et faux ont été adoptés par les Marcosiens comme renfermant des révélations sacrées (2).

La forme de la doctrine de Marc, selon l'exposition qu'en présente saint Irénée, a un caractère très différent de la forme valentinienne en général; ce n'est guère qu'un jeu de vides analogies, qui a pour but de donner une idée du système, et aussi d'exciter la curiosité des initiés, des adeptes; car il s'agissait évidemment d'expliquer de profonds mystères. Prenons pour exemple la comparaison très explicite que Marc établit entre les trente Éons du royaume suprasensible et les trente lettres de l'alphabet. La profondeur divine doit s'être exprimée par les quatre gradations de la double pluralité, de la décade et de la dodécade, comme par autant de syllabes; et de même la création du monde et sa dissolution : si une dernière lettre s'élide, alors le rétablissement des choses commence (3). Ainsi, comme Dieu ne peut être connu dans son unité, il s'est révélé dans la pluralité des lettres : Dieu est infini, et toute lettre du mot qui le révèle doit impliquer aussi l'infinité, car son nom peut être écrit en plusieurs lettres dont chacune se décompose en une autre lettre, et ainsi à l'infini (4). On voit facilement à quel jeu prêtaient ces comparaisons arbitraires; et Marc

---

(1) *Ib.* I, 14, 1.
(2) *Ib.* I, 20, 1.
(3) S. Iren., I, 14, 1.
(4) *Ib.* I, 14, 2.

pouvait d'autant mieux cultiver ces puérilités que ses analogies avec les lettres s'éloignaient moins des analogies avec les nombres, qui étaient communs à Marc et aux anciennes doctrines des Valentiniens (1). Dans ce vide formulaire, le sens que nous avons trouvé dans le système des émanations présenté par les sectaires de Valentin paraît être tout-à-fait absent ; du moins les Marcosiens parlent très légèrement des idées que la doctrine valentinienne harmonisait, systématisait, tandis qu'ils développent longuement, mais sans doute avec une grande confusion, les doctrines physiques, physiologiques et astrologiques (2), et trahissent par là leur penchant au culte de la nature.

Le penchant de Marc à placer le divin dans l'obscurité la plus profonde du mysticisme n'est pas moins prononcé. Une abstraction qui se surpasse elle-même le conduit à son but. Il ne suffit point à Marc de s'en référer à la profondeur divine inexprimable; il juge encore nécessaire de s'élever plus haut, et il pose une autre profondeur plus reculée par-delà la profondeur de Dieu. Il admet à côté l'une de l'autre la solité et l'unité, couple qui engendre deux émanations, l'unicité et l'un. Telle est la première multiplicité qui est nommée le premier Principe (προαρχή) et l'Inconcevable avant tout (προανεννόητος) (3); mais ces deux dénominations sont

---

(1) *Ib.* I, 15, 1 sq.; 16, 1 sq.

(2) *Ib.* I, 14, 3; 17, 1.

(3) S. Iren., I, 15, 1. *Τῇ μονότητι συνυπάρχειν ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαὶ, καθ' ἃ προείρηται· μονάς τε καὶ ἓν ἐπὶ δύο οὖσαι τέσσαρα ἐγένοντο.* J'explique ceci avec Néander (*Syst. gnost.*, 168) d'après S. Iren., I, 11, 3, passage que je ne veux cependant point donner pour un fragment de Marc; car les motifs qui portent à croire qu'il est ici question d'Epiphane n'ont aucune vraisem-

comprises ensuite, arbitrairement comme c'est l'habitude du récit, dans la première multiplicité, et ainsi est formée la première hexade : le nombre six désigne, en général, suivant Marc, le principe procréateur. Puis cette multiplicité suprême et cette hexade ne reparaissent plus dans le système de Marc ; cela s'explique, d'ailleurs, naturellement, puisqu'elles sont destinées à constituer le principe le plus haut, le principe mystérieux et inconnaissable de tout être et de toute pensée. Car la révélation de Dieu pour lui-même et pour les autres commence à la profondeur divine ; le premier principe qui précède l'Inconcevable ne peut être exprimé d'aucune manière, pas même par la multiplicité des Éternités (1) ; il n'y a pas de doute que Marc ne soit ravi non seulement sur les ailes de la représentation ordinaire des psychiques, mais encore par l'intuition des spirituels. Voilà donc entassé l'Inexprimable sur l'Inconcevable, et cette accumulation a un but : la tendance de cette doctrine gnostique est de nous considérer toujours

---

blance. Cf. Massuet *ad S. Iren.*, XLVII. Marc et Epiphane professaient probablement une doctrine commune. Ainsi : Ἔςι τις πρὸ πάντων προαρχὴ προανεννόητος ἄῤῥητός τε καὶ ἀνονόμαςος, ἣν ἐγὼ μονότητα ἀριθμῶ· ταύτῃ τῇ μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομαζω ἑνότητα. Αὐτὴ ἡ ἑνότης ἥ τε μονότης, τὸ ἓν οὖσαι, προήκαντο μὴ προέμεναι ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητὴν ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος μονάδα καλεῖ. Ταύτῃ τῇ μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἕν. Αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε μονότης καὶ ἑνότης, μονάς τε καὶ τὸ ἓν, προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων.

(1) D'où la contradiction dans S. Iren., I, 15, 1 : Τὰ μὲν τῆς πρώτης τετράδος ὀνόματα ἅγια ἁγίων νοούμενα καὶ μὴ δυνάμενα λεχθῆναι· — — τα δὲ σεμνὰ καὶ μετὰ πίςεως ὀνομαζόμενα παρ᾽ αὐτῷ ἐςὶ ταῦτα· Ἄῤῥητος καὶ Σιγή, Πατήρ τε καὶ Ἀλήθεια.

de plus en plus éloignés du divin véritable, de la source de toutes choses.

Qu'il nous soit permis de rappeler encore une autre forme sous laquelle se présente la même tendance de la doctrine valentinienne, bien qu'on ne puisse pas l'attribuer aux Marcosiens avec une pleine sécurité. La première octoade était composée par les Valentiniens improprement dits de la manière suivante : d'abord la première Profondeur, puis l'Inconcevable, en troisième lieu l'Inexprimable, quatrièmement l'Invisible. Ces Éons formaient la première multiplicité. Dans la seconde se trouvaient la Profondeur qui procède de la Profondeur primitive, l'Incompréhensible (ἀκατάληπτος) qui dérive de l'Inconcevable, l'Innommable qui a son principe dans l'Inexprimable, enfin l'Incréé qui émane de l'Invisible (1). Là était close la première octoade; mais on y rattachait ensuite la Profondeur divine avec sa compagne le Silence. On voit par quelle accumulation d'abstractions la plénitude de l'obscurité mystique était rendue, pour ainsi dire, intuitive.

Pour atteindre ce but, Marc expose aussi analytiquement comment la profondeur divine se révéla elle-même dans ses émanations (2); comment le monde ne peut comporter le mâle, le masculin de la multiplicité divine, même de cette multiplicité subordonnée qui est déduite immédiatement de la Profondeur divine; et comment cette Profondeur n'a pu abaisser le monde vers l'homme spirituel que sous une forme femelle, féminine, pour lui en révéler le mystère (3). D'après cette

---

(1) S. Iren., I, 11, 5.
(2) *Ib.* I, 14, 1.
(3) L. c.

esquisse de son système, nous ne pouvons pas douter si Marc est demeuré, ou non, fidèle à la tendance fondamentale de la doctrine valentinienne, tendance qui était opposée à une révélation complète du divin; de plus il s'efforça très positivement de combattre les impulsions du principe chrétien, qui étaient contraires aux siennes; et, pour cette lutte, il recula l'incalculable éloignement dans lequel, selon son opinion, nous nous trouvons relativement à l'Être Suprême.

Nous pouvons conjecturer que cette tendance de la doctrine de Marc est en parfait accord avec le penchant au culte de la nature. Le naturel est précisément le plus obscur, et là où la religion se présente à nous comme un stimulant, une excitation par les forces de la nature, là nous nous voyons en la puissance mystérieuse d'un Être arbitraire. La source primitive du divin était, aux yeux des Marcosiens, une force physique, sans conscience d'elle-même; et si nous allons de cette origine aux formes douées de conscience dans le monde des Éons, nous trouvons encore en eux non point le moral, mais le physique. Le tableau que les Marcosiens exposent de la révélation de Dieu par le Verbe ou la Parole, ne présente que les formes d'un événement naturel. Selon cette tendance physique, toutes les choses du monde, dans lesquelles Marc voyait l'expression, le symbole des rapports des Éons, sont laissées bien loin. La première multiplicité de la Profondeur divine est représentée par les quatre élements; la deuxième, par les énergies de ces éléments, la chaleur, la froidure, la sécheresse et l'humidité. Dans cette distinction des propriétés d'avec les substances, on ne peut méconnaître la manière abstraite de Marc. La décade des Éons est retrouvée ensuite dans les étoiles, ce qui offre peut-être de l'analogie avec la doctrine py-

thagoricienne; la dodécade se retrouve dans le règne animal (1). Nous serions trop longs, si nous poussions plus loin notre analyse. Nous ne ferons plus qu'une observation, c'est que, dans l'adoration du femelle (2), on ne peut méconnaître le caractère physique prononcé de cette doctrine. On s'attend bien que le côté moral de la religion, et par conséquent le chrétien, a été presque absolument négligé par les Marcosiens. Nous voyons cela très clairement à la puissance qu'ils attribuent à certaines formules qui, par leurs propriétés magiques, doivent affranchir l'âme du joug des pouvoirs supérieurs et particulièrement du démiurge (3). Une prière était avant tout recommandée aux spirituels dans le cas où ils étaient cités devant le juge de leurs actes. Il leur fallait implorer alors la Sagesse suprême, afin que, de deux choses qu'elle connaissait, elle n'en exposât qu'une au juge. Puis la Sagesse, leur mère, les couvrirait du manteau homérique d'Adès, de l'obscurité, et les rendrait invisibles au juge (4). On le voit : l'opposition morale entre le bien et le mal, entre le juste et l'in-

---

(1) S. Iren., I, 17, 1.

(2) *Ib.* I, 21, 5.

(3) L. c.

(4) *Ib.* I, 13, 6. Ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρύξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι. Σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον. Ἡ δὲ μήτηρ ταχέως ἀκούσασα τούτων τὴν Ὁμηρικὴν Ἄϊδος κυνέην αὐτοῖς περιέθηκε πρὸς τὸ ἀοράτως ἐκφυγεῖν τὸν κριτήν. Grabe, que d'autres ont suivi, a rapporté le double ἀμφοτέρων à Achamoth et aux suppliants : il n'y a aucun motif suffisant pour cela. Ἀμφοτέρων s'entend sans contredit, selon la manière remarquable de cette secte, du bien et du mal, dont il faut rendre compte devant le Juge, le Législateur et l'Exécuteur des lois selon l'Ancien Testament.

juste, n'a aucun sens pour les Marcosiens ; la Connaissance supérieure doit présenter au juge le juste et l'injuste comme une seule et même chose ; les hommes spirituels doivent se soustraire au juge, non point pour éluder sa sentence, mais parce qu'ils sont au-dessus du bien et du mal. La prière précédente montre, par conséquent, que les rédimés étaient supérieurs à tout pouvoir, qu'ils avaient la liberté de tout faire, et ne devaient craindre de perpétrer aucune action (1).

Mais, d'un autre côté, on peut prévoir d'autant mieux une transformation dans la doctrine valentinienne que l'on en trouve çà et là plusieurs indices. Dans tous les cas, autre est l'esprit qui règne dans les traditions relatives à Marc et à sa secte, et autre est celui que nous constatons dans les doctrines et les fragments de deux autres Valentiniens, à savoir Ptolémée et Héracléon, qui paraissent tous deux avoir été contemporains de Marc et avoir connu les Valentiniens les plus célèbres.

La doctrine de Ptolémée touchant les effluves de Dieu est d'une analyse extrêmement facile. Il attribue à la Profondeur divine non, comme Valentin, une seul force, mais deux, la pensée et la volonté ; la pensée est conçue d'abord la première, et l'une et l'autre sont, ce semble, incréées, quoique saint Irénée blâme cette doctrine de poser Dieu d'abord sans pensée, puis sans volonté (2). Ces forces doivent évidemment être conçues, conformément

(1) L. c. Εἶναι δὲ αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν · διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας · διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ.

(2) S. Iren., I, 12, 2. La pensée est nommée expressément **ἀγέννητος**, et le parallélisme dans lequel se trouvent la pensée et la volonté ne permet pas de supposer que la volonté ait une origine postérieure. *Ib.* § 1.

aux représentations des Valentiniens, comme résidant en l'essence de Dieu. Mais la volonté est conçue dépendante de la pensée, résultant de la pensée, sinon dans le temps, du moins en soi et selon sa notion. Ainsi, Dieu pensa d'abord à produire, puis il voulut produire ; telle est donc l'idée. La volonté dépend de la pensée, en sorte que la première peut être conçue comme la force de la seconde; mais l'exécution de la pensée est dépendante de la volonté, de façon que l'une ne peut rien produire en soi et par soi, mais a besoin de la volonté pour être efficace. Toutes deux sont donc l'une relativement à l'autre dans un rapport nécessaire et réciproque (1). Il y a donc ici, sans nul doute, un rapprochement vers la manière dont l'Église d'alors avait continué de comprendre la doctrine de la création; car si la volonté était considérée comme dépendante de la pensée, la position intermédiaire de la volonté entre la pensée et sa réalisation, supposerait une vue tout autre sur la création que celle de la doctrine purement physique des émanations. Une relation morale entre Dieu et ses créatures est donc admise; et, selon une juste conséquence, Ptolémée soutient très fortement, sous d'autres rapports, que nous devons considérer Dieu comme bon (2). Mais comme le physique reparaît! on voit cela surtout à la négligence frappante de la forme

---

(1) S. Iren., I, 12. 1. Πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη προβαλεῖν, φησὶν, εἶτα ἐθέλησε. — — Τὸ θέλημα τοίνυν δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. Ἐνενόει μὲν γὰρ ἡ ἔννοια τὴν προβολήν· οὐ μέντοι προβάλλειν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἠδύνατο, ἃ ἐνενόει. Ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε, ὃ ἐνενόει, προέβαλε.

(2) Dans sa lettre à Flore, rapportée par S. Epiphane, toute son argumentation repose sur ce principe. V. *Hær.*, XXXIII, 7. Ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθός ἐςι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

qu'a prise le système valentinien. Ptolémée attribue à la Profondeur divine une double alliance avec la pensée et la volonté ; il considère celle-ci comme le principe mâle et celle-là comme le principe femelle, et il parle d'un mélange de l'une avec l'autre (1) : alors on remarque évidemment combien il s'inquiétait peu et du sens de ces choses et de la forme essentielle qui leur convient.

En ce qui concerne la forme, Ptolémée se montre en général libre de toute préférence pour le schématisme qui, selon les modèles pythagoriciens ou platoniciens, devait produire un système clos, arrêté. On le voit bien distinctement en ce que la première alliance de la raison et de la vérité, alliance qui résulte des forces de Dieu, ne se rattache nullement d'une manière régulière à ces forces. La raison, en tant que principe mâle, doit être produite à l'image de la seconde force, la volonté mâle ; et la vérité, principe femelle, à l'image de la pensée femelle (2). C'est une chose importante à consigner que déjà ici ces images, ces copies du divin se présentent, et que la raison ni la vérité ne sont attribuées à la plénitude divine, comme le voulait Valentin. Ptolémée n'adoptait point la doctrine de ce dernier, lorsqu'il rapportait ces premières émanations de Dieu au monde visible (3). Cette dissidence avec la doctrine valentinienne ordinaire annonce dans le fait une transformation très essentielle dans la manière générale de penser ; car, supposé

---

(1) S. iren., l. c.

(2) D'après la correction de Grabe dans son introduction à l'ancienne traduction et à Tert. *adv. Valent.*, 33. Neander, *Syst. gnostiq.*, 160, a reconnu la nécessité de cette correction.

(3) L. c. Οὓς τίνας (sc. τὸν μονογενῆ καὶ τὴν ἀλήθειαν) τύπους καὶ εἰκόνας τῶν δύο διαθέσεων τοῦ πατρὸς προελθεῖν, τῶν ἀοράτων ὁρατάς.

que Ptolémée développât, comme les autres Valentiniens, l'opposition entre le visible et l'invisible, entre le sensible et le spirituel (1), nous arrivons toujours beaucoup plus rapidement, sans passer par une longue série d'effluves, et sans le secours d'une longue fable touchant la témérité passionnée de la Sagesse, nous arrivons immédiatement par la pensée et la volonté divines au monde sensible. Sans doute on peut demander pourquoi Ptolémée considérait le démiurge comme un être imparfait : il le plaçait entre notre monde et Dieu, selon un passage obscur de sa doctrine et que les traditions ne fournissent pas même le moyen d'expliquer; mais si nous nous en tenons aux données claires et nettes, nous ne pouvons pas douter que Ptolémée n'établît entre le monde sensible et Dieu un rapport plus direct que Valentin, et que même les Marcosiens.

Le monument le plus étendu de son esprit est une lettre à Flore, que nous possédons; cette lettre dénonce sans équivoque la tendance toute morale de sa doctrine, et son penchant à combattre toutes les conséquences excessives de l'opposition établie entre la vie spirituelle et la vie charnelle par les doctrines des Valentiniens. Il la rédigea dans le but de déterminer la valeur de la législation de l'Ancien Testament, législation qui présente de trop grandes défectuosités pour qu'on puisse l'attribuer à Dieu, où il se trouve des choses trop excellentes pour qu'on la rapporte au diable, et qui ne peut, par conséquent, être l'œuvre que d'un être intermédiaire, le démiurge: il entre dans la voie très sensée de l'interprétation par comparaison, par distinction, et il montre

(1) Dans S. Epiphane, *Hær.*, XXXIII, 5, Ptolémée oppose le αἰσθητὸν καὶ φαινόμενον au πνευματικὸν καὶ ἀόρατον.

comment la révélation chrétienne tantôt supprima, tantôt amenda, acheva dans l'ancienne législation, ou y maintint simplement un sens symbolique qui conserva même toute son utilité. C'est de ce point de vue qu'il abolit la loi du talion : car punir le mal par le mal, c'est l'augmenter; contrairement à l'opinion des Valentiniens, il est présupposé dans ce point de vue que les œuvres sont sans valeur aucune. C'est seulement en conséquence de la faiblesse de l'homme que cette loi de représailles a pu être établie, toute juste qu'elle soit (1). Au contraire, Ptolémée complète les lois qui sont saines et sans tache, sans pourtant être parfaites; ainsi les lois prohibitives du meurtre et de l'adultère reçurent leur complément dans la défense de la colère et de la concupiscence (2). Il y a là un aveu : ce ne sont point les œuvres de la chair qui sont imputées aux chrétiens accomplis, aux hommes spirituels; il est désiré d'eux, en outre, qu'ils maintiennent leur intention pure, et qu'ils ne regardent point à la légitimité des actes. Le point de vue modéré de Ptolémée se manifeste encore plus nettement dans son opinion sur les lois symboliques de l'Ancienne Alliance. Au nombre de ces lois il compte toutes les cérémonies des Juifs, leurs jeûnes, la circoncision et autres. Tout cela est pour Ptolémée le symbole de la vérité spirituelle, symbole qui n'est plus nécessaire du moment que cette vérité est révélée; l'exécution matérielle de ces lois est donc supprimée, quoique le sens spirituel en soit maintenu. Le sacrifice chrétien ne doit point consister dans des choses corporelles; il se résume dans l'adoration et les actions de grâces élevées vers

(1) Ap. S. Epiph., *Hær.*, XXXIII, 5.
(2) *Ib.* 5; 6.

Dieu, dans la cène commémorative, dans la communion, dans la bienfaisance envers son prochain. Ptolémée improuve même absolument les jeûnes entendus dans le sens charnel; mais, bien qu'il n'attache aucune valeur au jeûne considéré comme acte extérieur, de tradition ou d'habitude, et sans prétendre lui fixer aucun temps déterminé, cependant il apprécie toute l'utilité du jeûne pour l'âme, et il convient que le jeûne, compris dans son vrai sens, dans sa signification spirituelle, rappelle à l'abstention du mal (1). Nous voyons comment il considère la vie sensible, comment il conçoit la formation de l'âme dans son union avec la vie spirituelle. Tout ce qu'il découvrit dans ses vues théorétiques, on le retrouve dans ses préceptes pratiques.

Les propositions précédentes témoignent des efforts de Ptolémée pour accorder sa doctrine avec les traditions historiques de l'Église. Son interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament est très intelligente, très judicieuse; il emploie une méthode sagement progressive dans l'exposition des preuves qui déterminent la relation des deux Testaments. Il ne se fonde pas sur une révélation particulière de son esprit; il se contente de fixer la notion de Dieu, dont l'essence est la bonté, la perfection, en expliquant le sens de l'Ancien Testament; il fortifie ce fondement, ce principe par la comparaison de l'ancienne loi avec les maximes du Rédempteur. Ces maximes ont à ses yeux la valeur de règles infaillibles pour parvenir à la connaissance de la vérité (2). On n'en peut point douter, l'apparition du

(1) *Ib.* 5.

(2) *Ib.* 3. Τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων παρίσταντες, δι' ὧν μόνον ἐςὶν ἀπταίςως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι.

Christ au milieu des hommes brille pour lui dans toute sa vérité; et il est, suivant lui, de la dernière importance de se rattacher aux mouvements historiques qui datent de la révélation chrétienne apportée aux hommes.

C'est sous ce rapport qu'il convient de placer Héracléon à côté de Ptolémée. Nous ne connaissons rien positivement de la doctrine systématique d'Héracléon, mais nous savons qu'il s'appliqua surtout à l'Exégèse. Nous possédons une série de fragments relatifs à son commentaire de l'évangile de saint Jean; un autre fragment sur un passage de l'évangile de saint Luc permet de conjecturer qu'il avait aussi composé une explication de cet évangile. Il paraît tout-à-fait concordant avec cette activité exégétique, qu'il ait estimé d'un plus haut prix la foi aux paroles du Sauveur que la foi aux traditions humaines de l'Église; il regarde cette dernière foi comme une préparation à la parole divine, et la première comme la foi inspirée par la vérité (1). Sans doute l'interprétation allégorique, qui lui était ordinaire, put favoriser une spéculation extravagante dans le sens des Valentiniens; mais cette interprétation était dans l'esprit de son temps, et, malgré cette manière, ce point de vue de l'allégorie, on trouve dans ses commentaires des observations excellentes et remplies de finesse (2). Héracléon devait assurément arriver par cette voie à des interprétations qui faisaient de l'histoire une allégorie mythique (3); mais il paraît très éloigné de considérer sous ce point de vue tout l'ensemble de l'histoire évangélique. Bien qu'il considère la foi aux paroles et

(1) Ap. Orig. *in S. Joh.*, XIII, 52 fin.

(2) Cfr. Neander, *Syst. gnost.*, 143; 154 suiv.

(3) V. g. L'interprétation du récit de S. Jean, IV, 43 suiv., dans Orig. *in S. Joh.*, XIII, 59.

aux faits sensibles comme une impulsion inférieure de l'âme, la foi aux paroles et aux doctrines du Christ était d'un prix très élevé (1), et il paraît avoir détruit les vues des Docètes, autres Valentiniens, en soutenant que le Divin était descendu sur la terre, qu'il avait revêtu un corps (2), et que par la croix du Christ tout mal dans le monde avait été anéanti (3).

Héracléon se rattache à Ptolémée sous un autre rapport très important; nous voulons parler de la tendance pratique de sa doctrine. Il combat ceux qui cherchaient la vraie connaissance simplement dans la profession faite en présence d'un juge païen; une connaissance semblable n'est que particulière, n'est qu'un fragment de la connaissance véritable et universelle qui doit comprendre aussi les actes correspondants au sentiment moral. Il nomme vraie connaissance celle qui se fonde sur la foi et sur la vie publique (πολιθεία) (4). Non seulement ces expressions attribuent à l'action une plus grande valeur que ne lui en accordait la tendance primitive des doctrines gnostiques, mais elles révèlent même un penchant à se contenter de la foi.

Nous sommes bien éloigné de posséder en quelque sorte une vue satisfaisante sur les doctrines de Ptolémée et d'Héracléon. Nous ne pouvons pas même dire s'ils ont su s'avancer dans leur voie différente de la route valentinienne avec un esprit logique, conséquent; mais il est incontestable que Ptolémée et Héracléon entrèrent dans une direction qui se conciliait parfaitement alors

(1) Ap. Orig. *in S. Joh.*, XIII, 59; cf. *Ib.* 52 fin.
(2) Ap. Orig. *in S. Joh.*, VI, 23.
(3) *Ib.* X, 19. Cfr. Neander, *Syst. gnost.*, 149.
(4) Clem. Alex., *Strom.*, IV, 502.

avec la doctrine ecclésiastique et la forme de cette doctrine. Nous rencontrerons encore plus tard, chez les Pères de l'Église, un philosophème qui fit de nombreux emprunts à la doctrine de Platon, et a quelque parenté avec l'École néoplatonicienne. Les Valentiniens appartiennent à une série d'hommes qui préparèrent l'une et l'autre doctrine, celle des Pères et celle des néoplatoniciens. Lorsque Ptolémée, se renfermant dans sa doctrine, déduit du Dieu suprême la pensée et la volonté, il entre pleinement dans la manière de penser des néoplatoniciens ; et lorsqu'il ferme ainsi la série des émanations pour passer aussitôt au monde sensible, il énonce une représentation que les néoplatoniciens auraient revendiquée volontiers. Comment relie-t-il à cette doctrine la supposition d'un être de ténèbres, d'un être actif par la corruption (1), c'est ce que nous ne savons pas. Toujours est-il que la doctrine valentinienne incline dès le principe vers la pensée qui domine chez les néoplatoniciens; ils sont portés à admettre que la matière, le fond de tout mal moral et physique, n'est autre chose que la limite de l'Être, qui ne peut rien produire ni rien engendrer sans déployer ses forces tout entières. Nous trouvons le même principe exprimé dans la doctrine d'Héracléon; son opinion est que tout ce qui tient au diable, et par conséquent au matériel, ne produit rien par sa nature propre, mais répand la corruption, et détruit tout ce qui tombe en son pouvoir (2). La tendance de cette doctrine diverge sur plusieurs autres points de

---

(1) D'après S. Epiph., *Hær.*, XXXIII, 7, v. plus haut.

(2) Ap. Orig. *in Joh.*, XX, 20, 339. Οὐ γὰρ γεννᾷ, φησὶ, τοιαῦτά τινα τῇ ἑαυτῶν φύσει· φθοροποιὰ γὰρ καὶ ἀναλίσκοντα τοὺς ἐμβληθέντας εἰς αὐτά.

la pensée néoplatonicienne, et se lie à la doctrine des Pères désignés précédemment. On ne peut méconnaître qu'en attribuant au Père de toutes choses deux forces, la pensée et la volonté, Ptolémée ne s'éloigne pas beaucoup du point de vue sous lequel se placent les Pères qui instituent la Trinité. Mais la tendance pratique de Ptolémée et d'Héracléon s'éloigne manifestement de la pensée que les néoplatoniciens développèrent plus tard, et ne s'en rattache que plus sûrement à la doctrine chrétienne. Si maintenant nous ajoutons que l'interprétation allégorique de l'Écriture Sainte, même du Nouveau Testament, a passé des Valentiniens aux Pères de l'Église, nous ne pouvons pas douter que dans ces développements ultérieurs de l'École valentinienne, il ne se rencontre une préparation aux doctrines que les Pères de l'Église vont bientôt féconder.

Et cependant, combien toutes ces doctrines gnostiques dont nous venons de traiter s'écartent du point de vue chrétien et de l'Église chrétienne! D'abord la forme gnostique diffère profondément de la forme ecclésiastique. Tandis que les Gnostiques rêvent un système étendu d'extravagances, dans lequel ils exposent les principes de leur vie; tandis qu'ils désirent avant tout que nous nous familiarisions avec les images indécises dessinées par leur fantaisie, afin qu'en possession d'une juste doctrine nous concevions notre existence dans ce monde, l'Église chrétienne affermit particulièrement la société dans la vie pratique, et elle attend du sentiment de l'amour, de l'esprit chrétien, qui nous unit dans l'Église et avec Dieu, l'explication et le dénouement de l'énigme de ce monde et d'un monde supérieur. Le gnosticisme et le christianisme sont ainsi profondément opposés dans leurs principes et dans leurs fins. Leur différence doit donc aussi éclater jusque dans les méthodes

avec lesquelles ils rattachent le terme au point de départ et réciproquement. Les Gnostiques s'élancent de la connaissance du divin, et veulent comprendre par lui le monde, instituer nos principes moraux, nous diriger dans nos actes, ou plutôt nous tranquilliser sur nos actions : c'est ainsi que Ptolémée partait de la pensée et de la volonté de Dieu. Descendant de très haut, ils s'efforcent d'arriver plus bas et de parvenir peu à peu au monde sensible. Comment l'Église chrétienne serait-elle entrée dans cette voie, elle qui promet aux pauvres d'esprit mais riches de foi et d'humilité le royaume des cieux? Considérant cette route de la pureté de cœur comme bonne, comme seule légitime, elle tournait ses regards vers les âmes simples, douées de peu de savoir mais d'une sainte confiance; elle leur ordonnait de vouloir et de pratiquer le bien en vue de Dieu, non en cherchant à le contempler, mais avec une pleine espérance en lui. Dès le commencement de son édification, elle fut convaincue que l'on devait d'abord accomplir le bien en soi, dans son âme, par une espérance joyeuse en Dieu, tuteur de notre faiblesse, avant de parvenir à voir face à face le bien que Dieu veut, et que Dieu est. Avec cette conviction, on ne pouvait débuter par la connaissance du Très-Haut; le plus bas, le plus humble, le sensible, le temporel, voilà le problème de la vie, auquel il fallait réfléchir, pour découvrir ensuite la volonté de Dieu et s'élever insensiblement à une connaissance incessamment progressive des décrets providentiels. Il n'était donc pas possible alors de commencer la vie nouvelle avec un système arrêté sur l'ensemble des choses. Ce système ne devait s'édifier que lentement. Combien cette règle de conduite, cette règle fondamentale était plus sûre que des principes gnostiques; comme elle était propre à la construction d'un édifice beaucoup plus ma-

gnifique que ce que le gnosticisme se représentait dans son imagination faible et vaine, lorsqu'il décrivait les effluves purement finies sans pouvoir en montrer, il faut en convenir, l'infinie profondeur !

LIVRE TROISIÈME.

APOLOGIES, ET POLÉMIQUE CONTRE LE GNOSTICISME.

CHAPITRE PREMIER.

Les Apologistes.

Nous allons, sous ce titre, considérer quelques uns seulement des écrits apologétiques du deuxième siècle, qui renferment des doctrines philosophiques. A ces écrits nous rattacherons les doctrines des hommes qui ont développé des pensées philosophiques spécialement dans la lutte contre le gnosticisme, afin de décrire au complet le cercle historique dans lequel ont grandi les premiers germes de la philosophie échauffés par un sentiment vraiment chrétien, et surtout aussi par une profonde antipathie contre les recherches de la philosophie païenne. D'après nos observations précédentes, nous avons peu de chose à attendre dans cette période. On fut conduit aux recherches philosophiques presque inévitablement. En repoussant les attaques et les persécutions des païens et des juifs, on avait à se justifier et à détruire les préjugés dont le passé était imbu. Il fallait bien s'établir sur le terrain même d'où partaient les agressions, c'est-à-dire le terrain de la réflexion rationnelle, celui de la philosophie; car il n'existait pas, du moins pour les païens et les chrétiens, une autorité

communément reconnue. En cette situation, on vit s'avancer principalement ceux qui avaient cultivé la philosophie grecque avant leur adhésion au christianisme. Ils firent usage alors de leurs connaissances dans l'ancienne philosophie, qu'ils opposèrent aux Gnostiques avec beaucoup de modération, de prudence. Toutefois, il était naturel qu'ils ne sussent point déduire toutes les conséquences qui se trouvent en accord parfait avec l'esprit du christianisme. Ce qui les préservait des erreurs dangereuses, c'est que le pratique était pour eux l'affaire principale, et ils défendaient en conséquence la communauté de l'Église et sa tradition. De la justification on passa bientôt à l'agression. Cette transition toute naturelle se remarque moins dans les premiers apologistes que dans leurs successeurs : l'attaque, la polémique commence contre le Gnosticisme ; car plus la doctrine chrétienne se montrait corrompue par son mélange avec la philosophie ancienne, plus on se sentait irrésistiblement forcé de combattre les erreurs de cette dernière. Cette lutte porterait souvent à croire que l'on veut condamner toute philosophie, tandis qu'on a l'idée, au fond, de développer une philosophie d'une nouvelle espèce.

Il ne nous paraît pas sans importance pour l'histoire de la philosophie de connaître le sentiment dans lequel elle fut cultivée. Ce sentiment est excellemment exprimé dans la plus ancienne, selon la vraisemblance, des Apologies qui nous ont été conservées, dans la *Lettre à Diognète,* que nous ne possédons encore que par fragments. L'auteur inconnu de cette lettre blâme l'adoration des dieux païens, parce que ces dieux ne sont que des images des hommes, parce qu'ils sont formés de matière périssable, et qu'ils sont sourds, aveugles, sans âme; enfin, que les honneurs qui leur sont rendus ne témoignent que de l'abjection de leurs serviteurs. Il désapprouve les

opinions des philosophes, qui font leur dieu d'une créature telle que le feu et l'eau; sans qu'on voie, d'ailleurs, pourquoi toute autre chose n'est pas dieu. Il condamne les superstitions des juifs, qui croient être agréables à leur dieu par des sacrifices et des cérémonies. Le Dieu des chrétiens, au contraire, qui a créé l'univers entier, et qui est le dispensateur de tout bien, est exempt de tout besoin; il nous permet d'utiliser tout ce qui est utile, en tout temps; c'est un blasphème de soutenir qu'il ait défendu de faire le bien le jour du sabbat (1). Les chrétiens ne se séparent des autres hommes par aucun usage propre, ni par la langue, ni par les mœurs, ni par l'habitude, ni par une manière de vivre particulière. La patrie qui leur plaît, ils l'adoptent; mais toute patrie est pour eux pays étranger, et tout pays étranger est pour eux patrie. Ils ont un corps, mais ils ne vivent pas selon le corps; sur la terre, ils sont exilés; mais dans le ciel, ils ont leur patrie, leur royaume; ils obéissent aux lois existantes, mais, par leur vie, leur conduite, ils triomphent des lois. Ils aiment tous les hommes, et tous les hommes les persécutent; on ne les connaît pas, et on les condamne; ils sont conduits à la mort, et ils conquièrent la vie. Bref, ce qu'est l'âme dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est disséminée à travers tous les membres du corps, les chrétiens le sont à travers tous les États du monde; l'âme habite bien le corps, mais elle ne procède pas du corps: ainsi les chrétiens habitent le monde, sans être de ce monde; l'âme est invisiblement en garde dans le corps visible: les chrétiens demeurent également dans

(1) 494 sqq.; 499, après les œuvres de s. Justin-le-Martyr, ed. Par., 1615, dont je me sers pour tous les Apologistes.

le monde, mais leur piété reste inaperçue ; la chair hait l'âme, et la combat sans en avoir été offensée, uniquement parce qu'elle enchaîne ses désirs : ainsi le monde hait les chrétiens sans en avoir été blessé, parce qu'ils s'opposent à ses voluptés ; l'âme, au contraire, aime la chair et les membres qui la haïssent : de même les chrétiens aiment leurs ennemis haineux ; l'âme réside dans une habitation mortelle, et les chrétiens séjournent dans le contingent, le périssable, attendant une demeure impérissable dans le ciel. L'âme a démontré Dieu quand elle n'a point permis de l'outrager ; car le Dieu invisible a placé et maintient la vérité et le verbe saint dans les cœurs, et ce n'est point au moyen d'un serviteur, d'un ange ; il a envoyé l'artisan, le fabricateur de toutes choses lui-même, celui par qui tout a été créé et par qui tout est régi, de même qu'un roi bienveillant envoie son fils, non pour contraindre, car Dieu ne contraint pas, mais pour persuader, non même pour juger, mais par amour, rien que par amour. Sans doute il l'enverra aussi pour juge ; et qui supportera alors sa présence (1) ? — Il n'y a que Dieu qui puisse se révéler lui-même ; il s'est révélé par la foi, puisqu'il nous envoya le Sauveur qui doit conduire les injustes à la justification, et que les événements de l'histoire nous ont inspiré la foi en la bonté de Dieu, c'est-à-dire la croyance qu'il est notre père, celui qui nous nourrit, qui nous élève (2). Mais nous pouvons douter de la bonté de Dieu,

---

(1) 496 sqq.

(2) 499. Αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν· ἐπίδειξε δὲ διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται, 500. Ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτῆρα δείξας δυνατὸν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα ἐξ ἀμφοτέρων ἐβουλήθη

si nous remarquons qu'il a conservé en lui, comme un secret, sa grande et ineffable pensée, la décision qu'il a prise sur le salut du monde, et qu'il n'a communiquée qu'à son fils bien-aimé. Alors il peut nous sembler que Dieu n'a aucun souci de nous, qu'il nous a abandonnés à nos désirs, et nous a laissés en proie à des mouvements désordonnés. Mais si nous réfléchissons plus profondément, nous trouvons que Dieu seul est bon, toujours le même, sans colère, vrai, non seulement ami des hommes, mais encore plein de longanimité. Ce n'est pas sans but qu'il nous a abandonnés pendant longtemps à nous-mêmes : nous devions reconnaître bientôt notre impuissance pour le bien, et apprendre à estimer la bonté divine, qui offrit son fils en rançon, en expiation pour nous, le juste pour les injustes ; car rien ne pouvait rendre manifeste l'impossibilité où nous étions de nous justifier que la justification du fils. Nous devions concevoir de l'amour pour lui et devenir les imitateurs de sa bonté. Qu'on ne s'étonne pas qu'un homme puisse devenir l'imitateur de Dieu ; il le peut par la volonté divine : la félicité, la vraie sublimité de Dieu ne consiste pas dans sa domination et son pouvoir sur les âmes faibles et soumises, car personne ne pourrait encore rivaliser avec lui ; mais elle consiste dans la bienfaisance, dans le sentiment qui nous pousse à prendre sur nous le fardeau de notre prochain. Celui qui communique les dons de Dieu est le dieu de ceux qui les reçoivent. Celui qui vit de cette vie reconnaît ici-bas que Dieu gouverne dans le ciel, les secrets divins se révèlent à lui ; car une connaissance certaine ne saurait

---

πιςεύειν ἡμᾶς τῇ χρηςότητι αὐτοῦ, αὐτὸν ἡγεῖσθαι τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον. κτλ.

être sans une vie vraie, et la vie sans la connaissance. L'une et l'autre reposent sur la foi véritable. Puise dans ton cœur la connaissance, et la vie dans la parole véridique. Celui qui vit dans le sentiment de la bienfaisance triomphe de la crainte de la mort. Ne voyez-vous pas que plus on conduit les chrétiens à la mort, plus leur nombre augmente? Cela ne semble pas être un effet de la volonté des hommes : on reconnaît la puissance de Dieu (1).

On voit que ce sentiment revient à une justification par l'harmonie parfaite des pensées. Il est remarquable qu'il aspire peu à établir la hiérarchie des autorités extérieures. L'auteur cite bien la doctrine des Apôtres, mais il ne s'en sert pas comme preuve. Il suit une direction toute pratique. L'exemple du Sauveur doit nous couvrir de honte, doit nous inspirer une vie irréprochable; alors nous connaîtrons les secrets de Dieu. L'exposition de ce sentiment est déjà empreinte d'une couleur philosophique, celle de la doctrine platonicienne.

§ I.

Saint Justin, le Martyr.

Une suite de pensées analogues aux précédentes se retrouve dans saint Justin, né à Flavia-Néapolis, autrement Sichem en Palestine, l'an 89. Avant son acquiescement au christianisme, il avait cultivé la philosophie païenne, espérant y puiser la paix intérieure; mais les différents principes de la philosophie ne l'avaient point satisfait, précisément à cause du désaccord des opinions qu'il remarquait partout, et en raison de cette négligence

(1) 499 sqq.

absolue touchant la connaissance du divin, ou encore à cause de cet affranchissement de conditions que personne ne saurait remplir. Il se tourna vers le christianisme avec d'autant plus de facilité qu'il était arrivé à le connaître particulièrement, et qu'il avait appris à comparer l'iniquité de la vie des juifs et des païens avec la conduite pieuse des partisans du Christ; il s'était convaincu qu'une vie de justice et de piété est le seul moyen de participer au bonheur de la connaissance de Dieu. Ce qui produisit surtout une impression profonde sur lui, ce fut le mépris, bien plus, l'amour de la mort qu'il remarquait dans les martyrs chrétiens. Il conclut de ce fait que les chrétiens ne pouvaient vivre dans le vice, rechercher le plaisir (1). Mais lorsqu'il se fut converti au christianisme, il ne cessa pourtant point de tenir la philosophie pour une des sources de bonheur les plus abondantes, et il pensa avoir changé la philosophie ancienne, insuffisante, contre une autre, contre une meilleure. Il ne dépouilla donc point son manteau de philosophe (2); il donna peut-être ainsi le premier exemple d'une conduite conforme à l'esprit de son temps. Il appliqua l'instruction qu'il possédait à la justification de la religion chrétienne contre les païens, les juifs et les hérétiques, et composa dans ce but une suite nombreuse d'écrits, dont il ne nous a été conservé qu'une partie, c'est-à-dire des fragments de deux ouvrages sous forme d'apologie, adressés à l'empereur Antonin-le-Pieux et à Marc-Aurèle (3), puis un troisième écrit qui est un dialogue avec le juif Tryphon. Les autres écrits qui portent le nom

---

(1) *Apocal.*, I, 50; *Dialog. c. Tryph.*, 218 sq.; 222; 347 sq.; 350.

(2) *Dialog. c. Tryph.*, 217.

(3) L'opinion que la deuxième apologie est également adressée

de saint Justin sont vraisemblablement apocryphes (1). Dans sa seconde Apologie, il avait attaqué un philosophe païen, Crescens, l'ennemi et le calomniateur des chrétiens (2), et cette justification a dû donner lieu au martyr que saint Justin souffrit à Rome l'an 165.

Saint Justin mérite toute notre attention, parce que, le premier des Pères de l'Église, autant que nous pouvons le constater, il considéra sous un jour favorable la philosophie païenne, et la fit servir au développement des doctrines du christianisme. Il tenait la philosophie pour le bien le plus considérable, le plus agréable à Dieu; il pensait que seule elle nous élève vers lui, nous réconcilie avec lui, et nous rend véritablement saints. La plupart des hommes ne savaient point sans doute ce qu'est la véritable philosophie, qu'il ne fallait point en chercher l'objet dans les dissensions des sectes philosophiques, qu'elle est une science une et identique partout (3). Saint Justin incline donc plus vers la philosophie platonicienne que vers les autres systèmes; mais il reconnaît aussi les stoïciens pour des philosophes estimables, il approuve particulièrement leur doctrine morale (4), et il est surtout porté à chercher la vérité dans l'accord des doctrines de tous les philosophes. Il adopta ainsi en philosophie une méthode éclectique. Il se trouve donc un contraste frappant entre l'époque chrétienne et l'époque anti-chrétienne de sa vie; mais on ne pense point qu'il l'ait si

---

à Antonin-le-Pieux ne me paraît avoir pour elle aucune raison décisive. V. Néander, *Histoire de l'Église,* I, 1113 sq.

(1) Cfr. Arendt. *Fragm. théol.* (Théol. Quartalschr.) Tubing. 1834, p. 256 sqq. Néander, *Histoire de l'Église*, I, 1120 sq., Mœhler, 256 sq., *Patrologie*, I, 222 sq.

(2) 46.

(3) *Dial. c. Tryph.*, 218.

(4) *Apol.*, I. 46.

constamment ménagé, qu'une conformité entre les deux époques de son existence ne puisse se remarquer. Il est plutôt pénétré de l'idée qu'un esprit divin, inspirant toute raison, unit tous les hommes ensemble, dès qu'ils se peuvent élever par la sagesse et la justice à une vie religieuse (1). Il nomme cet esprit divin, dans le langage chrétien, le Verbe de Dieu, qui était dans le Christ. Ceux qui participent à cet esprit, qui vivent selon cet esprit, doivent par conséquent être considérés comme chrétiens, lors même qu'ils seraient tenus pour athées. Au nombre de ces hommes pleins de piété sont particulièrement compris Socrate, Héraclite, le stoïcien Musonius et d'autres, qui ont droit à être placés au même rang que les patriarches, les prophètes et les hommes célèbres par leur vertu entre les Juifs (2). De ce Verbe de Dieu en nous, saint Justin déduit la véritable connaissance, les maximes sages et religieuses des philosophes et même des poëtes païens; c'était une opinion répandue parmi les juifs et les chrétiens, ainsi que parmi les païens, que ces maximes étaient émanées de juifs illustres par leur sainteté (3). Toutefois cette idée dominante est maintenue, que tout homme porte en lui une semence du Verbe divin pour arriver à la piété et à la vérité. Invoquant la langue des stoïciens, il nomme cette semence la *semence de la raison* (σπέρμα τοῦ λόγου, σπερματικὸς λόγος). Cependant tous ceux qui ont participé à la vérité avant le Christ ne possédaient cette semence qu'en

(1) *Dial. c. Tryph.*, 222 sq.

(2) *Apol.*, II, 83. Τὸν Χριςὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριςιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, ὅνοῖ ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος κτλ. *Apol.*, I, 46; 48; *Apol.*, II, 76.

(3) *Apol.*, II, 81 sq.

partie, ce qui s'explique par les contradictions dans lesquelles ils sont tombés avec eux-mêmes. Ce qui leur fut emprunté n'est qu'une semence et une imitation du tout et de la force originelle qui est apparue dans le Christ (1). La préférence qu'il accorde à la doctrine chrétienne repose sur ce que cette doctrine est sans contradiction, et qu'elle renferme toute la vérité; il la préfère encore parce que, si Socrate trouvait créance chez les philosophes et les lettrés, le Christ inspirait de la foi aux artisans et aux ignorants mêmes, en sorte qu'ils méprisassent la gloire, et la terreur, et la mort : car le Christ est une puissance du Père inénarrable, et non l'esclave d'une parole humaine (2).

On peut remarquer que dans tout cet éloge de la philosophie saint Justin accorde plus de confiance aux arguments tirés de la foi et de la puissance qu'aux principes puisés dans la raison humaine. Il prétend fonder sa doctrine sur des preuves; mais il la place expressément en opposition avec l'art nu, pur et simple des principes rationnels. Ses démonstrations reposent sur la grâce de l'interprétation littérale des Écritures (3), interprétation

(1) *Apol.*, I, 48. Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες καὶ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐςὶ πονηθέντα αὐτοῖς. Ἐπεὶ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐςι Χριςὸς, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον. *Ib.* 51. Ἕκαςος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο. — — Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐςι. — — Οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. Ἕτερον γάρ ἐςι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτὸ, οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. *Apol.*, II, 82. Ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι· ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοὶ ἑαυτοῖς λέγωσιν.

(2) *Apol.*, I, 48 sq.

(3) *Dial. c. Tryph.*, 280.

à laquelle il se livre selon la manière du juif Philon; et il attache une si grande importance à la connaissance approfondie de l'Écriture, qu'il la considère comme la preuve d'une grâce efficace particulière et continue au sein de l'Église chrétienne (1). C'est, suivant lui, un titre de gloire pour les chrétiens de n'avoir point imité les disciples des philosophes, qui suivaient aveuglément les leçons de leurs maîtres, et de n'avoir rien voulu admettre qui ne fût auparavant démontré; d'avoir, eux seuls, fourni des preuves de leurs doctrines, et de n'avoir point répété les paroles du Christ et des Apôtres, parce qu'elles avaient été prononcées, mais seulement parce qu'elles étaient vraies (2). Or, si les arguments déduits des principes rationnels ne manquent point entièrement à saint Justin, ils ne sont cependant pas développés avec rigueur : tantôt il explique leur nature divine (3); tantôt il est d'avis que les philosophes nous ayant abandonnés, nous devons avoir recours aux prophètes qui ne démontrent pas, mais qui sont au-dessus de toute démonstration (4). Il avoue que l'on agirait avec un plein droit en repoussant la prétention de démontrer du point de vue humain que Dieu s'est fait homme : il s'appuie pour cette démonstration sur les prédictions des prophètes (5); on doit, suivant lui, avoir confiance en ces prophéties pour ce qui concerne l'avenir; car, aussi bien elles se sont déjà confirmées en ce qui touche le passé (6). Telle est, en grande partie, la nature

---

(1) *Ib.* 319; 346.
(2) *Apol.*, II, 53; 66; 68.
(3) *Ib.* 66.
(4) *Dial. c. Typh.*, 224.
(5) *Ib.* 292.
(6) *Apol.*, II, 60; 87.

des preuves de saint Justin; on avouera qu'elles sont empreintes à peine du caractère philosophique.

Toutefois, saint Justin n'abuse point complétement du mot en s'appelant un philosophe; sa doctrine ne laisse pas de reposer sur un fond philosophique, quoique ses écrits ne présentent point de discussions développées, régulières, et offrent plutôt les résultats de recherches antérieurement accomplies. Sur la plupart des points, il est complétement d'accord avec la doctrine qui se trouve primitivement dans Philon le Juif, mélange des idées platoniciennes et stoïciennes. Saint Justin regarde comme un titre de gloire des chrétiens, ainsi que c'en fut un des anciens philosophes, de ne point assister au culte des divinités indigènes et matérielles. Il soutient particulièrement contre les Juifs que tous les hommes sont frères naturellement, et tiennent la vie d'un seul et même père, Dieu (1). Il appelle le Dieu unique qu'il adore, le vrai bien qui connaît tout, qui est immuable et toujours le même (2). Il n'y a aucun nom pour exprimer la vérité de son être. En le nommant Dieu, nous désignons simplement par là une représentation qui, inhérente à la nature humaine, se rapporte à un objet ineffable; c'est purement en considération de ses bienfaits et de ses œuvres que nous le nommons Père, Seigneur et Créateur (3). Saint Justin nomme Dieu *Créateur*, mais il ne

(1) *Dial. c. Tryph.*, 364. Καὶ ἡμῖν ἀπολώλασιν οἱ πατρικοὶ καὶ ὑλικοὶ θεοί.

(2) *Apol.*, II, 58; 59; *Dial. c. Tryph.*, 241; 356.

(3) *Apol.*, I, 44. Ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. — Τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. *Apol.*, II, 94; *Dial. c. Tryph.*, 356 sq.

prétend cependant point que Dieu ait créé toutes choses de rien; il soutient uniquement qu'il a ordonné une matière informe (1).

C'est donc aussi cette même philosophie de Philon qui inspira saint Justin. Suivant lui, le Dieu suprême échappe à la connaissance et au langage des hommes; il lui paraît également peu convenable de placer Dieu en contact immédiat avec la matière, d'admettre que Dieu se soit révélé et ait formé le monde par son Verbe, par un nom qui ne peut être exprimé intelligiblement. C'est la force qui était en lui avant toute création, son fils, son serviteur, son ange, sa sagesse qui le proclama dans toutes les révélations antérieures au christianisme, et enfin nous a apporté sous la forme humaine la révélation pleine et entière; car le Dieu immuable ne pouvait lui-même se montrer sous une forme changeante (2). Toutefois, saint Justin se prémunit contre les doctrines gnostiques de l'émanation en soutenant que le Verbe ne procède de Dieu et n'est apparu au milieu des hommes que par la volonté divine (3). C'est favoriser, sans doute, les représentations sensibles que d'employer l'image du feu et de son rayonnement pour exprimer, faire comprendre que Dieu ne s'est point amoindri, et n'a point changé en communiquant son être au Fils (4); mais en même temps c'est énoncer la pensée fort juste que la communication

(1) *Apol.*, II, 58 ; 72. On n'a aucune raison pour interpréter ce passage dans le sens que Dieu eût créé d'abord la matière. Le monothéisme de saint Justin est encore indéterminé, indécis sur ce point.

(2) *Apol.*, I, 44; *Apol.*, II, 60; *Dial. c. Tryph.*, 279 sq.; 284; 359 sq.

(3) *Apol.*, II, 96; *Dial. c. Tryph.*, 358.

(4) *Dial. c. Tryph.*, 284; 358.

de l'être raisonnable n'implique pas en soi une diminution de cet être qui se communique. Saint Justin n'en assigne pas moins expressément au Fils de Dieu une place inférieure à celle du Père de toutes choses; et il place, par conséquent, en troisième ligne l'Esprit prophétique et sacré, qu'il considère comme un ange envoyé du Christ, et qu'il fait s'avancer en tête de la cohorte céleste (1). C'est ainsi que la doctrine chrétienne de la Trinité lui suffit à peine pour en composer un paragraphe séparé, et ne lui suffit nullement pour multiplier les forces de Dieu en un nombre indéfini.

Après sa doctrine de la formation de l'univers, saint Justin devait conséquemment rejeter l'éternité du monde, et il la rejette en se servant des principes platoniciens, savoir, que tout corporel est composé; que tout composé est changeant, et que tout ce qui est changeant a nécessairement un commencement (2). Mais ces principes peuvent encore être étendus; car tout ce qui devient est transitoire, contingent. Ce qui ne devient pas, au contraire, c'est-à-dire le principe primitif de toutes choses, le Dieu suprême, ne peut pas être composé, mais est simplement un; il est pour cela semblable uniquement à lui-même et sans analogue. Si donc tout, excepté lui, est contingent, les âmes humaines elles-mêmes, quoique le monde entier ait été fait pour l'homme (3), ne peuvent être regardées comme immortelles. Elles ne sont point des parcelles de Dieu, mais des œuvres de sa puissance formatrice, et elles ne peuvent point participer à sa nature immuable. Elles ne sont pas la vie, car autrement elles

---

(1) *Apol.*, II, 56; 60.
(2) *Dial. c. Tryph.*, 223.
(3) L. c.; *Apol.*, I, 43.

empruntéraient la vie d'un autre et non d'elles-mêmes; elles participent donc simplement à la vie par la volonté de Dieu. Ainsi la doctrine platonicienne de la transmigration des âmes ne peut obtenir l'adhésion de saint Justin, parce que cette doctrine présuppose que dans le déplacement de la vie, le souvenir d'une vie antérieure se dissipe, et, par conséquent aussi, que la récompense et le châtiment ne peuvent consister dans le souvenir (1). Mais on comprend que saint Justin ne doutait point pour cela de l'immortalité de l'âme : seulement il voyait dans cette immortalité un présent de Dieu, qui était départi aux bons, aux hommes pieux comme une récompense, et aux méchants comme une punition. Les méchants la posséderaient comme une trouvaille bien venue, pour mourir, mais non pour continuer d'être ; saint Justin ne semble guère cependant leur refuser une existence perpétuelle, puisqu'il soutient que Dieu les punira tant qu'il leur conservera l'être, et voudra les punir (2). Douter de l'immortalité de l'âme ou plutôt de l'homme dont le corps doit également ressusciter, douter à ce sujet par la raison qu'on n'a jamais vu aucun mort ressusciter, est, aux yeux de saint Justin, une folie qui ne considère pas combien de choses sont pour nous inexplicables. Si nous ne l'avions vu clairement, nous ne pourrions croire non plus que d'un germe imperceptible

(1) *Dial. c. Tryph.*, 221 sq.

(2) *Ib.* 223 sq. Sans doute, il s'agit aussi du feu éternel que les injustes, les impies devaient avoir à endurer; toutefois, ce n'est point en le redoutant que les chrétiens devaient éviter l'injustice, mais en aimant le beau. *Apol.*, I, 47; II, 71. Dans les idées de saint Justin, les expressions d'*αἰώνιος* et d'*ἀπέραντος αἰών* ne peuvent être prises dans le sens strict.

dût sortir un homme gigantesque. Sans doute cet être créé est contingent, et le monde entier sera un jour consumé par le feu; mais quelle juste idée de la puissance de Dieu ont ceux qui pensent que tout doit retourner dans le chaos dont tout est sorti ! Dieu peut détruire, mais il peut aussi conserver et rétablir (1).

On peut déjà reconnaître dans la doctrine de saint Justin une déviation de la philosophie ancienne; mais on s'aperçoit surtout qu'il a pris une route différente, lorsqu'on suit ses considérations sur le côté moral de la vie, auquel il accorde la plus haute importance dans son point de vue général des choses. Il trouva sa voie, lorsqu'il eut prononcé le mot de lutte entre la liberté et la nécessité des phénomènes. On comprend que la cause éternelle et primitive de toutes choses ne peut être en aucune manière soumise à la nécessité. L'incréé est exempt de toute contrainte (2). Mais, bien qu'il en soit autrement du créé, que le créé relève de la puissance de Dieu, qui, dans sa science infinie, a permis aux hommes de prévoir l'avenir, les hommes ne sont aucunement soumis à la nécessité et à la fortune dans leur action et leur passion : seulement, comme Dieu sait d'avance comment les hommes agiront, il leur a assigné leur sort dès le commencement. L'embrasement du monde aura lieu, non à cause du changement nécessaire de toutes choses, mais selon la décision de Dieu, qui veut récompenser les bons et punir les méchants. Le créé est capable des contraires, et peut admettre le vice ou la vertu; mais l'homme est désigné avant les arbres et les animaux, et,

(1) *Apol.*, II, 65.
(2) *Dial. c. Tryph.*, 223.

semblable aux anges, il a le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, car autrement on ne pourrait lui appliquer ni blâme ni punition juste, lui décerner ni éloge ni récompense méritée, ainsi que tous les philosophes eux-mêmes, ne fût-ce que dans leurs doctrines morales, et tous les législateurs, doivent l'admettre. Il dépend donc entièrement de Dieu que le bien soit départi aux bons et le mal aux méchants (1). Dieu a résolu de laisser accomplir même le mal, parce qu'il juge convenable que les anges et les hommes aient leur liberté selon l'ordre déterminé des temps, afin qu'ils observent leur faiblesse et sentent qu'ils doivent mettre leur espérance seulement en Dieu (2). C'est ainsi qu'après qu'il eut créé ceux qui n'étaient pas au commencement, après qu'il leur eut accordé la faculté de la raison, ils durent atteindre, en conséquence de leur propre choix du bien, la perpétuité de l'existence et la communion avec Dieu (3).

Mais aujourd'hui, pense saint Justin, existent les hommes trompés par le serpent, séduits et subjugués par les mauvais démons ; ils ont pour compagne la concupiscence qui habite en eux, qui pense au mal, qui est diverse naturellement (4). Cependant Dieu ne les a point pour cela abandonnés. Dans leur cœur habite toujours encore le verbe divin; les prophètes leur annoncent Dieu; et, par une législation qui est différente selon les différents temps, le Dieu immuable leur prodigue les plus grands secours (5). Par là

(1) *Apol.*, I, 45 sq.; *Apol.*, II, 80 sq.
(2) *Dial. c. Tryph.*, 329.
(3) *Apol.*, II, 58.
(4) L. c.
(5) *Dial. c. Tryph.*, 240 sq.

saint Justin enseigne donc, comme cela avait déjà été exprimé précédemment, qu'il n'existe point de parenté de l'âme avec Dieu, à la faveur de laquelle nous puissions participer à l'intuition de Dieu, car les animaux dépourvus de raison ont aussi une âme, et, de plus, comme irraisonnables, ils sont exempts de peccabilité, d'injustice ; notre corps est également incapable de participer à la bonté souveraine, parce qu'il mérite le même blâme que le corps des animaux ; enfin la vie vertueuse peut seule nous conduire à notre but (1). Besoin est donc absolument, lorsque nous avons péché, de repentir et de pénitence pour nous purifier, et d'amélioration pour devenir dignes de Dieu ; de cette vie morale dépend essentiellement la connaissance de Dieu, mais non réciproquement, la connaissance de Dieu ne nous conduit pas à notre salut (2). Afin que nous nous améliorions, Dieu retarde sa justice, non point en faveur des injustes, mais pour que le nombre des justes qui sont à sa connaissance soit complet (3). Quand les temps seront venus, si tous ceux que Dieu savait devoir persister, s'endurcir dans le mal, ne se sont point tournés vers sa justice, alors la fin du monde arrivera, et les justes se réuniront à Dieu, s'assembleront pour le voir, et demeureront près de lui libres de toute passion (4).

Il faut avouer que ces pensées de saint Justin ne s'appuient que légèrement sur des principes philosophiques. Plus saint Justin loue la philosophie, moins il est philosophe. Cependant il se meut dans une sphère de conceptions philosophiques, et il considère ces conceptions

(1) *Dial. c. Tryph.*, 221 sq.
(2) *Ib.* 370.
(3) *Apol.*, I, 46; *Apol.*, II, 71; 82.
(4) *Apol.*, I, 41. Ἰν' ἀποθείᾳ συγγενέσθαι Θεῷ. *Apol.*, II, 58.

comme essentiellement propres à devenir partie intégrante de la doctrine chrétienne, et à lui servir de soutien, de colonne; c'est en ce sens qu'il jouit continuellement d'une grande autorité dans l'Église, et qu'il exerça une remarquable influence sur la philosophie chrétienne.

§ II.

Athénagore.

Les écrits de l'apologiste Athénagore sont conçus dans le même esprit que ceux de saint Justin; mais ils renferment plus d'érudition philosophique, et témoignent d'une plus grande aspiration à rivaliser avec les païens dans l'ensemble rigoureux des conclusions. Athénagore est réputé d'Athènes, et doit avoir été attaché au paganisme; on raconte qu'il lut l'Écriture-Sainte avec l'intention d'écrire contre la religion nouvelle, et que sa lecture l'amena précisément au christianisme. Son Apologie, adressée aux empereurs Marc-Aurèle et Commode, parut, à ce qu'il semble, entre 177 et 180 (1). Outre cette apologie, nous avons d'Athénagore un écrit sur la résurrection de la chair, qui porte une empreinte de philosophie pure. Un écrivain postérieur, et qui ne mérite pas beaucoup de créance, rapporte qu'Athénagore fut le premier directeur de l'école catéchétique d'Alexandrie (2). Cette tradition peut se fonder sur le sentiment de l'étroite parenté qui existe entre les apologistes et les savants alexandrins.

Rappelez-vous le point de vue de saint Justin, ce qu'il

---

(1) Cf. Tzschirner, *La chute du paganisme*, 214 sq.

(2) V. sur ce point Guericke, *de Schola, quæ Alexandriæ floruit, catechetica*, I, 15 sq.

dit touchant le rapport de la philosophie ancienne avec le christianisme. Les philosophes de l'antiquité s'étaient consumés en efforts pour trouver la vérité et Dieu dans une sympathie avec le souffle de la vie divine ; mais comme ils ne s'en remettaient qu'à eux-mêmes, et qu'ils n'avaient voulu rien apprendre de Dieu, ils étaient tombés de contradictions en contradictions ; car le mensonge s'attache à toute vérité, non à cause de la nature des choses en soi, mais par le zèle de ceux qui aiment à entretenir l'opposition à la loi, et à semer le désordre. Les chrétiens, au contraire, se confient aux prophètes, ou plutôt à l'esprit de Dieu, qui, selon l'expression d'Athénagore (1), agite les lèvres des prophètes dans l'extase comme il enflerait un instrument, une flûte (2).

Toutefois, Athénagore prétend démontrer aux païens que la foi chrétienne est la véritable foi (3), la foi à un Dieu créateur du monde entier. Procédant avec une méthode qui se rapproche de celle d'Aristote, quoiqu'elle en diffère profondément, il établit une distinction entre le primitif, ce qui importe le plus naturellement dans la connaissance, et le relatif, ce que nous désirons surtout pour connaître. La question la plus importante en soi et la première de toutes est la question de la vérité, qui est résolue le mieux par ceux qui acceptent la vérité spontanément et avec foi ; mais, dans notre position, pense Athénagore, l'autre question est plus nécessaire à résoudre, puisqu'elle tend à détruire l'erreur et à fournir des preuves à la vérité : car, de même que l'habitant de la campagne sèmerait vaine-

---

(1) Il se souvient des expressions de Plutarque. V. *Histoire ancienne*, de H. Ritter, IV, p. 414.

(2) *Legatio pro Christ.*, 8 ; 9 ; *de Resurr.*, 40.

(3) *Leg.*, 8. Ἵνα ἔχητε καὶ τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως.

ment de bons grains dans la terre, s'il n'en arrachait auparavant les mauvaises herbes, les productions sauvages ; de même encore que le médecin ne porterait aucun secours, s'il administrait des substances nourrissantes avant d'avoir arrêté le cours du mal ; de même celui qui veut enseigner la vérité n'atteindrait point son but s'il n'avait détruit préalablement les superstitions et leurs principes vicieux, la fausse opinion, le préjugé, l'ambiguïté des paroles. Le langage s'entend ici évidemment du langage philosophique, lequel doit servir d'avant-coureur à la question de la vérité (1). On le voit, il est supposé au fond de tout ceci que nous avons naturellement quelque parenté avec la vérité et Dieu (puisque la parole de Dieu, la révélation des choses divines, est contemporaine de ces choses et le primitif dont tout procède) (2) ; mais cependant le mal s'est insinué en nous, et nous devons par conséquent nous en purifier par l'instruction philosophique.

En ce qui concerne sa preuve de la foi à un Dieu créateur de ce monde, nous trouvons qu'elle est exposée avec toute la lourdeur qui caractérise en général cet écrivain, et que par là sa démonstration est presque insondable (3). Nous voyons bien qu'il se propose, en argumentant, de se réserver la possibilité de poser en fait l'identité de Dieu et de sa création, sans doute afin de pouvoir rattacher à sa doctrine la conviction toute

(1) *De Resurr.*, 40 sq. ; 50 sq.

(2) *Ib.* 51. Τῇ τάξει δὲ (sc. πρωτοστατεῖ ὁ περὶ τῆς ἀληθείας λόγος) ὡς ἐν τούτοις καὶ ἅμα τούτοις ὑπάρχων, ὧν γίνεται μηνυτής.

(3) *Apol.*, 8 sq. Le texte paraît également avoir été corrompu. Ἀλλ' ὅτι ἀγένητοί τε καὶ γεννητοί ne présente guère de justesse ; rejeter τε καὶ γεννητοί me paraît le résultat d'une conjecture trop légère.

chrétienne où il est que l'homme peut voir Dieu et contempler en soi toute sa magnificence. Mais sa thèse que l'égalité ne peut nullement être posée dans l'increé, par conséquent être appliquée aux dieux, s'il y en a plusieurs, se fonde sur ce principe que les dieux ne sauraient être formés par personne ni d'après aucun type (1). Les autres points de son argumentation sont traités avec autant d'insuffisance : Dieu, en tant qu'increé et indépendant de toute passion, doit être indivisible ; il n'y a ni espace ni rien où ne soient les dieux, à l'exception du créateur de ce monde, parce qu'il n'y a en général que ce monde unique qui renferme tout et soit embrassé par la Providence divine. Si nous avions à considérer cette seule preuve, nous ne pourrions rien dire d'Athénagore, si ce n'est que, muni de quelques connaissances de la philosophie ancienne, il entreprit trop hâtivement d'appliquer ces connaissances au christianisme nouvellement reçu.

Pour porter ce jugement, il paraîtra cependant nécessaire de citer encore d'autres propositions de sa doctrine. Il applique, sans restriction préalable, la doctrine des émanations à la doctrine de la Trinité (2), et il rattache à la doctrine des anges l'opinion que Dieu exerce une providence simplement générale, et que les anges, au contraire, veillent sur les individus (3). Quant à son point de vue sur les prophéties, nous avons déjà vu qu'il ne

---

(1) L. c. Τὰ μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασι · τὰ δὲ ἀγένητα ἀνόμοια, οὔτε ἀπό τινος οὔτε πρός τινα γενόμενα. Proposition déduite de la doctrine platonicienne : il n'y a que les choses finies qui peuvent être identiques dans leur essence, parce que, formées d'après un modèle, elles ont une même nature.

(2) *Ib.* 10.

(3) *Ib.* 27.

s'écarte pas essentiellement des représentations païennes. Il comprend la création à peu près comme saint Justin, puisqu'il oppose la matière en tant que créée, finie, sensible, qui n'est pas, au Dieu incréé, infini, qui est, et qui est connaissable seulement par l'esprit; toutefois, il ne dit pas nettement que les premiers éléments des choses ont été formés de la matière (1). Il affirme, dans des expressions encore plus déterminées que saint Justin, que le principe du mal se trouve dans la matière; il reproche à l'esprit sa dépendance de la matière, quoiqu'il ne prétende point par là dépouiller de la liberté les anges ni les hommes (2). En voyant ce mélange assez inconsidéré des anciennes doctrines philosophiques et des doctrines du christianisme, on peut bien conjecturer qu'Athénagore fera peu pour réfuter philosophiquement les erreurs du paganisme, qu'il se croit cependant obligé de détruire; on sera surtout convaincu de la modicité de la tâche qu'il accomplit, si l'on remarque qu'il a peu de considération pour les procédés logiques du stoïcisme, bien qu'il estime d'un prix infini la doctrine morale des

---

(1) *Ib.* 5; 14; *de Resurr.*, 43. Tous ces points ne sont qu'indiqués dans Athénagore et présentés souvent avec de flagrantes contradictions. Ainsi il nomme Dieu ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μονῳ καὶ λογῳ καταλαμβανόμενον. *Leg.*, 10. A la page 14 du même écrit, il paraît considérer Dieu d'une manière toute différente. Dieu n'a plus que formé le monde au moyen de la matière; mais Athénagore appelle aussi la matière γεννητόν, expression qu'il paraît prendre plus sérieusement qu'il ne l'avait fait précédemment. Cf., 19, où il s'explique de nouveau : L'artisan, dit-il, a besoin de la matière; et, dans d'autres passages, il appelle Dieu *exempt* de tout besoin; 43, où il attribue à quelques auteurs la doctrine de l'origine de la matière, sans s'en distinguer lui-même.

(2) *Leg.* 27. Τῷ τοῦ Θεοῦ ἀγαθῷ — — ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα.

chrétiens, non seulement à cause de ses applications pratiques, mais aussi de sa puissance théorétique, puisqu'elle permet même aux ignorants, aux artisans et aux femmes âgées de prouver par leurs actes leur foi à Dieu (1).

Nous acquerrons cependant une idée plus favorable du zèle et de l'habileté d'Athénagore dans les recherches scientifiques, en examinant son ouvrage sur la résurrection des morts. En traitant ce sujet, un philosophe chrétien avait la meilleure occasion de justifier une doctrine qui s'écartait de toutes les idées païennes, et Athénagore s'en est emparé sérieusement, bien que nous ne prétendions pas dire par là qu'il ait présenté toutes ses preuves dans un ordre régulier, certain.

Dans sa réfutation des doutes sur la Résurrection, il part de ce principe négatif, que ces doutes ne sauraient être fondés sur ce qu'il serait impossible à Dieu ou contraire à sa volonté de ressusciter les morts. Premièrement, si cela lui était impossible, cette impossibilité ne pourrait être déduite que du manque d'intelligence ou de puissance en Dieu. Mais son intelligence s'étend sur toutes choses, même sur l'avenir, même sur ce qui est décomposé, dissous; et sa puissance, qui a tiré les corps des hommes du néant, doit être également suffisante pour les appeler de nouveau à la vie (2). Athénagore ne reste pas, toutefois, dans ces généralités; il aborde aussi les difficultés particulières. Une de ces difficultés résulte de ce que, dans la nutrition, les parties matérielles qui appartiennent à un corps humain passent immédiatement ou médiatement dans un autre corps, en sorte qu'il serait

(1) *Ib.* 11 sq.
(2) *De Resurr.*, 42 sq.

impossible de rendre ses éléments à chaque corps ressuscité. Contre cet argument, Athénagore fait valoir que plusieurs des substances qui sont employées à la nutrition ne passent qu'un temps ou plus court ou plus long dans le corps, et ne sont pas véritablement digérées ou assimilées au corps. La nutrition s'opère selon des lois déterminées, en vertu desquelles le même est simplement allié au même, et sert à la croissance de l'individu, tandis que l'autre, le différent, est rejeté par les voies naturelles saines ou malades; ces lois sont de telle nature que jamais le répugnant ne pourrait être employé comme aliment, que la chair humaine ne se mélangerait pas avec notre corps, parce que rien n'est aussi repoussant pour lui qu'une pareille nourriture. C'est ainsi que la sagesse divine en a décidé. Athénagore ne fait pas un usage malhabile, pour arriver à ses fins, de la doctrine aristotélicienne sur le superflu dans le corps animal, superflu qui ne fait que s'y appliquer pendant longtemps, mais n'appartient pas à sa véritable nature; et l'on voit quelle idée il se forme ainsi du corps qui doit ressusciter; comment il est porté à purifier le corps sensible, tel qu'il nous apparaît, de toutes les superfétations accidentelles (1).

Quant au second point de sa réfutation, savoir, qu'il ne peut être contraire à la volonté de Dieu de ressusciter les corps, il divise tout ce qui est opposé à la volonté divine en deux parties : ce doit toujours être ou ce qui n'est pas juste ou ce qui n'est pas digne de Dieu. Mais la réparation des corps humains n'est pas injuste pour l'homme réparé, renouvelé, ni pour le reste de la création. Pas injuste pour les choses du monde supra-

---

(1) *Ib.* 43 sq.

sensible, car elles n'en souffrent en rien; pas injuste pour les choses du monde sensible, car elles n'existeront plus alors, et dussent-elles exister encore, elles n'élèveraient aucune prétention à la justice, ne pouvant être appréciées avec la même mesure que l'homme, ne pouvant lui être comparées. Encore moins injuste pour l'homme régénéré; car si l'homme, par le fait de sa résurrection, reçoit, au lieu d'un corps périssable, un corps immortel, ce n'est pas une injustice pour son âme, envers laquelle il n'était commis rien d'injuste en la plaçant dans un corps passager, ni pour son corps, auquel rien d'injuste n'arrivait lorsque, passager, transitoire, il fut uni à une âme impérissable (1). En ce qui regarde l'objection que la résurrection des corps n'est pas digne de Dieu, cette objection se résout de la même manière; car s'il n'est pas indigne de Dieu de faire un corps mortel et soumis au pâtir, il est encore bien moins indigne de lui d'en faire un immortel et exempt de passion (2). En outre, Athénagore ajoute qu'il n'existe pas de véritable différence entre la volonté et la puissance de Dieu; car ce qu'il veut, il le peut; et ce qu'il peut, il le veut (3).

Nous avons exposé le plan entier de cette réfutation pour montrer qu'Athénagore ne laisse pas de déployer un certain art dans ses preuves, ramenant tout à des divisions par contraires. Dans l'exposition ultérieure de ses preuves positives, nous croyons devoir être plus bref; elles sont développées, d'ailleurs, avec le même procédé.

Ces dernières preuves sont tirées en partie de la créa-

---

(1) *Ib.* 49 sq.
(2) *Ib.* 50.
(3) L. c.

tion de l'homme et de sa nature, en partie de la nécessité de la justice. Dieu, en tant qu'être sage et raisonnable, ne pouvait rien produire sans but ; il faut donc simplement se demander si c'est pour tel but ou pour tel autre que Dieu a fait l'homme. Sur cette question, Athénagore ne se prononce pas absolument, directement; car, d'un côté, il est plein de la pensée que Dieu est exempt de tout besoin, et qu'il ne peut en conséquence poursuivre une fin pour elle-même ; et, d'un autre côté, il remarque que Dieu, selon un principe fondamental et universel, a tout créé en vertu de sa nature, de sa bonté, de sa sagesse, mais selon le principe qui s'approprie aux choses finies, à cause de l'amélioration de toutes choses (1). C'est sous ce dernier point de vue qu'il procède à ses preuves. Si donc l'homme existe pour une fin qui doit être cherchée au sein des choses finies, cette fin est dans l'homme ou dans quelque autre être. Si nous admettons qu'elle se trouve dans un être différent de l'homme, nous devons chercher la fin de l'homme ou dans les natures immortelles de ce monde, ou dans les créations dépourvues de raison; cependant les natures immortelles n'ont pas besoin de l'homme, et les êtres irraisonnables ne sont faits que pour être dominés, régis par les êtres raisonnables ; car le raisonnable ne peut être soumis à la créature sans raison (2). Mais si la fin de l'homme est en lui-même, nous ne pouvons pas lui attribuer une vie passagère ; car les moyens seuls défaillent aussitôt qu'ils ont atteint leur but ; mais ce qui existe pour soi-même ne peut trouver sa fin que dans son existence, et, par conséquent, est de nature éternelle. Nous devons donc soutenir que

(1) *Ib.* 52 sq.; cf. *Leg.*, 26.
(2) *De Resurr.*, 52.

l'homme, image de Dieu, participant à la raison, est destiné à connaître éternellement Dieu et sa sagesse, à suivre éternellement la loi divine (1). L'immortalité de l'âme est donc certaine; mais de l'immortalité découle nécessairement aussi la résurrection de la chair; car si l'âme doit vivre éternellement selon la nature, elle doit vivre aussi éternellement dans le corps, puisque sa nature, sa destination est de diriger les appétits, de juger et de mesurer selon le caractère et la mesure convenable les impressions qu'elle reçoit du dehors (2). Ce n'est pas l'âme qui doit vivre éternellement, c'est l'être appelé l'homme, harmonie et sympathie du corps et de l'âme; c'est par conséquent aussi le corps qui est mû selon ses lois, lesquelles lui impriment des changements déterminés, qui traverse différents âges et atteint finalement la résurrection : car la résurrection n'est que le dernier changement du corps, un changement en mieux, un progrès (3). Tout ne subsiste donc pas toujours le même; l'immortel reste dans le même état en tant qu'immortel, mais le mortel passe par une formation successive qui doit aboutir à l'immortalité. La vie de l'homme est naturellement inégale. Le sommeil interrompt, suspend la conscience que l'homme a de soi dans la veille. La mort peut également causer une interruption dans la vie, sans que pour cela la foi à la résurrection doive s'éteindre. Qui s'attendrait à ce que les membres du corps se développent du sein de la femme? Or, pourtant nous sommes témoins du fait. Nous ne pouvons donc douter

---

(1) *Ib.* 53; 54.

(2) *Ib.* 53. Πέφυκε δὲ ταῖς τοῦ σώματος ἐπιςατεῖν ὁρμαῖς καὶ τὸ προσπίπτον ἀεὶ τοῖς προσήκουσι κρίνειν καὶ μετρεῖν κριτηρίοις καὶ μέτροις.

(3) L. c.; *Ib.* 56 sq.

qu'une nouvelle vie ne puisse germer dans la mort; car la cause primitive en vertu de laquelle nous grandissons, nous croissons avec notre nature, a la propriété de nous régénérer de nouveau (1). On le voit, Athénagore s'efforce de s'expliquer la résurrection comme une procession physique, puisqu'il considère même dans la vie organique la force toute puissante de Dieu. Cette considération et le sentiment profond de l'unité du corps et de l'âme en une personne, forment le noyau de sa démonstration.

En ce qui concerne ultérieurement la preuve tirée de la nécessité de la justice, Athénagore blâme ceux qui n'ont attribué de l'importance qu'à cette preuve, car tous les hommes doivent ressusciter, mais tous ne doivent pas être jugés; par exemple, les enfants morts dans le premier âge échappent à la justice, puisqu'ils n'ont à attendre ni récompense ni châtiment de leurs œuvres. Le principe fondamental de la résurrection ne saurait donc être la justice à rendre, mais la volonté du Créateur et la nature de la création (2). C'est à ce second et véritable principe que se rapporte la preuve qui est tirée de la justice; car celui qui serait convaincu que Dieu a tout créé, devrait aussi se fier à la Providence qui s'étend sur toutes choses, sur le manifeste comme sur le mystérieux, et qui doit procurer à chaque être ce que sa nature réclame. Or, l'homme soumis à des besoins désire la nourriture en tant que mortel, la justice en tant que raisonnable; il requiert la justice à cause de la légalité qu'il doit observer dans les deux conditions

(1) *Ib.* 57 sq.
(2) *Ib.* 55 sq.

de soumission à des besoins et de mortalité. Mais comme ces deux conditions se rapportent à l'être vivant tout entier, par conséquent à la liaison de l'âme et du corps, la justice doit concerner tout l'être, par conséquent l'âme et le corps ; et comme la justice ne s'applique pas à la vie présente, l'union entre l'âme et le corps doit être rétablie dans la vie future (1). Athénagore met aussi cette preuve en lumière d'une autre façon. Il fait observer que s'il n'y avait point de punition et de récompense dans l'avenir, l'homme n'aurait aucun avantage sur les animaux, et vivrait, comme la brute, occupé seulement du présent et de ses jouissances; mais il ajoute que nulle punition suffisante de toutes nos fautes, dont chacune mériterait la mort, ne saurait être soufferte dans cette vie. Néanmoins, sa preuve principale s'appuie toujours sur ce que ni l'âme en soi ni le corps en soi ne pèche ni ne fait le bien, mais tout l'homme composé de deux éléments ; et puisqu'il désire la justice, que les deux parties unies dans l'homme reçoivent donc châtiment ou rémunération (2). Ici est même invoquée la doctrine d'Aristote professant que l'âme sans le corps n'aurait aucun souvenir de ses actions (3). Après l'exposition de ces principes, Athénagore jette encore un regard sur la fin particulière de l'homme. Le souverain bien ne peut consister dans l'affranchissement de toute peine, lequel conviendrait aussi aux choses absolument insensibles; ni dans la plénitude des joies, car alors la brute nous serait supérieure, puisque nous méconnaî-

(1) *Ib.* 60 sq.
(2) *Ib.* 61 sq.
(3) *Ib.* 61.

trions la vertu; il ne faut pas non plus chercher le souverain bien dans la félicité de l'âme en soi, isolée, car il faut le regarder comme la fin de l'homme entier, complet, de l'homme qui a déjà vécu une vie; et c'est pourquoi il est nécessaire que l'homme soit rétabli dans son unité par la résurrection des morts. L'homme doit donc avoir part à l'éternité de ceux auxquels est unie particulièrement la raison naturelle (φυσικος λογός), et qui trouvent leur gloire dans la connaissance de l'Être et de ses décisions (1).

Athénagore paraît n'avoir exercé aucune influence significative sur le développement de la doctrine ecclésiastique, car il est rarement cité, et seulement par des écrivains postérieurs; mais il représente néanmoins pour nous plus complétement qu'aucun autre auteur une tendance spirituelle qui se présenta souvent à son époque dans l'Église grecque. L'aspiration à heurter la philosophie païenne contre le christianisme, et à faire servir l'une à consolider l'autre, était naturelle aux chrétiens qui avaient d'abord été élevés dans la philosophie païenne, et s'y étaient établis du moins si profondément qu'ils pouvaient apprécier la force convaincante de ses principes. Il faut remarquer ici que le commerce d'Athénagore avec la philosophie grecque le porta aussi naturellement à donner au côté physique de la vie une plus grande attention qu'aucun Père de l'Église ne le fit généralement. Aux yeux d'Athénagore, l'esprit n'est qu'un côté de notre vie qui ne saurait être sans le côté corporel. Ce point de vue, qui perce à travers toutes ses preuves, ne peut pas toutefois le faire incliner, comme les platoniciens, vers la transmigration des

---

(1) 66 sq.

âmes, car, en général, le christianisme a repoussé cette hypothèse. Elle était vivement combattue par la différence essentielle qui existe entre l'homme et les animaux destitués de raison, et par la convention faite que, même sous le rapport physique, l'homme est un être persistant, durable, et doit attendre, identiquement le même, récompense ou châtiment. Athénagore mérite aussi notre attention en ce qu'il a puisé son éducation, plus purement que tous les autres Pères de l'Église du premier siècle, dans la philosophie de Platon, dont ses écrits portent l'empreinte presque partout, et nous montre très clairement l'influence de cette philosophie sur la doctrine chrétienne.

§ III.

Saint Théophile.

La philosophie platonicienne fut particulièrement prise en considération par les chrétiens de l'Église grecque; un troisième apologiste le prouve, l'évêque Théophile d'Antioche, qui écrivit sous l'empereur Commode l'Apologie que nous possédons de lui (1). Entre tous les systèmes de la philosophie ancienne, il s'attache spécialement à celui de Platon, quoiqu'il y trouve beaucoup à reprendre (2); il déploie, en effet, pour combattre la philosophie de l'antiquité, un zèle plus violent que les apologistes examinés précédemment. C'est surtout en ce qui concerne les préceptes moraux qu'il juge

(1) On le voit dans Theop., *ad Autol.*, III, 137 sq. L'empereur ici nommé, Aurelius Verus, n'est pas Lucius Verus, mais Marcus Aurelius, qui portait aussi le surnom de Verus, comme d'autres l'ont déjà remarqué.

(2) *Ib.* I, 69 sq.

l'ancienne philosophie blâmable. Son apologie est moins importante pour nous que celles dont il a été question, parce qu'elle dénonce un esprit moins philosophique et une connaissance moins approfondie de la philosophie que ses aînées. En somme, nous y trouvons les mêmes opinions que professait saint Justin; mais Théophile développe encore plus clairement quelques points des convictions chrétiennes, et se sépare sur d'autres de saint Justin, dans l'intérêt de sa propre doctrine.

La doctrine de saint Justin sur la semence du Verbe résidant au fond de toute raison, ne soutient essentiellement que l'universalité de la révélation divine parmi les hommes; et nous retrouvons dans Théophile les mêmes principes. Il répond au païen qui le somme de lui montrer son dieu : Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon dieu; je te montrerai les yeux clairvoyants de ton âme et les oreilles perspicaces de ton cœur, qui peuvent voir et entendre Dieu. Ce n'est pas la faute de Dieu s'il n'est pas aperçu; ce sont les actes pervers, les péchés des hommes qui le leur cachent. Car l'homme qui veut voir Dieu doit ressembler à un miroir brillant, avoir le cœur pur. Les péchés des hommes sont comme la rouille qui ternit le miroir (1). On ne peut pas décrire le visage de Dieu; Dieu est insaisissable; toute expression dont on essaierait de le nommer ne désignerait qu'un de ses rapports ou un de ses ouvrages (2). C'est par ses œuvres seulement qu'il veut être connu. Théophile s'approprie aussi la pensée de Socrate, que, semblable à l'âme, Dieu ne peut être aperçu avec les yeux du corps, mais que l'on ne peut reconnaître sa

(1) *Ib.* 71.
(2) *Ib.* 72.

providence que dans l'ordre du monde. De même que la pomme de grenat renferme plusieurs cellules dans son sein, et que ces cellules contiennent à leur tour plusieurs noyaux, de même l'esprit de Dieu embrasse le monde, et le monde enserre plusieurs créatures. Peut-on s'étonner qu'il ne se laisse pas voir, ce Dieu qui comprend en lui son propre esprit (1). Conformément à ce point de vue, Théophile se complaît dans l'analyse détaillée et éloquente de la sage ordonnance du monde qui témoigne de son auteur (2). Mais pour saisir cette preuve de la magnificence de Dieu, il faut posséder une âme pure, une vie sainte et juste, qui soit remplie de foi et de la crainte de Dieu. Mais pourquoi, dit-il en adjurant le païen, pourquoi ne veux-tu pas croire? Sans la foi, l'homme de la campagne ne peut pas ensemencer, le marin ne peut pas naviguer, le malade ne peut guérir, le disciple ne peut apprendre. Nous devons avoir confiance en Dieu, dont nous avons reçu l'existence (3).

Nous l'avons déjà indiqué plus haut : Théophile distingue entre la force créatrice, l'esprit de Dieu qui embrasse le monde entier, et Dieu lui-même. Cette force est le verbe de Dieu qu'il portait dans ses entrailles, et qu'il engendra avant toute créature avec sa sagesse, puis par ce même verbe il créa le monde (4). On ne trouve pas dans Théophile une analyse exacte de ces rapports (5). Ce verbe de Dieu se manifesta aux

---

(1) *Ib.* 72 sq.

(2) *Ib.* 74 sq.

(3) *Ib.* II, 88.

(4) Théophile reconnaît expressément la Trinité (*Ib.* 94) ; mais, selon les expressions précédemment rapportées, il n'entend pas la Trinité dans le sens de l'orthodoxie des siècles postérieurs.

(5) *Ib.* II, 87 sq.; 100.

prophètes, car Dieu lui-même est insaisissable, incompréhensible; il se servit des prophètes comme d'organes, surtout parmi les Juifs. Néanmoins cette pensée est toujours maintenue, que les païens eux-mêmes avaient eu part à cette révélation (1). D'accord en cela avec saint Justin, il s'en sépare profondément à propos de la doctrine de la formation du monde au moyen de la matière. Il avait composé à ce sujet un écrit spécial contre Hermogène (2), et dans son Apologie il revient plusieurs fois sur ce point. Ses principes sont fondés sur ce que Dieu doit être conçu comme exempt de tout besoin, parce qu'il renferme tout; comme le seul dominateur du monde, dont les œuvres ne peuvent être comparées aux œuvres des hommes. Il trouve indigne de Dieu d'avoir fait, comme on le suppose, le monde au moyen d'un élément, de la matière, à la façon d'un artisan humain. L'homme ne peut pas, comme Dieu, placer dans ses ouvrages le mouvement, le souffle, la sensation et la raison; mais comme Dieu est beaucoup plus puissant que l'homme, on peut même lui attribuer la puissance de faire tout de rien, tout ce qu'il veut, et comme il veut. Si l'on considère la matière comme increéée, on méconnaît l'opposition qui existe entre le fini et l'infini. Si la matière était infinie, elle serait égale à Dieu; la conception d'infini emporte celle d'immuabilité, et alors la matière devrait être considérée comme immuable, ce qui est contraire à l'hypothèse (3).

Mais Dieu a créé le monde pour se manifester. Il a fait l'homme pour que l'homme le connût. Il a ainsi

(1) Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 24.
(2) *Adv. Autol.*, II, 82; 88.
(3) *Ib.* I, 72; II, 88.

préparé le monde pour l'homme. D'après les doctrines rapportées précédemment, nous devons nous attendre à ce que Théophile fasse dépendre la connaissance de Dieu de la pureté de l'homme; bien plus, il considère le premier homme comme un être qui, dans son innocence originelle, ne peut être comparé qu'à un enfant, et qui parvint progressivement à une plus grande perfection et à une vue plus haute, car il ne pouvait franchir les époques successives de la vie. Nous trouvons aussi dans Théophile une opinion claire, arrêtée, sur la nécessité de la procession physique à laquelle se rattache le développement spirituel. Il lie à ce point de vue de fécondes pensées sur l'éducation divine, d'où dépend le développement continu de notre existence. Le progrès de l'homme dans la connaissance de Dieu est uni à son obéissance envers Dieu, et c'est pourquoi Dieu accorda à l'homme la liberté et l'empire sur lui-même, afin qu'il reçût de lui-même sa récompense. Dieu n'a pas fait l'homme immortel, autrement il en eût fait un Dieu; il ne l'a pas fait non plus mortel, afin de n'être pas cause de la mort de l'homme; mais il lui a donné la faculté de gagner la vie éternelle et de devenir Dieu, ou d'être l'auteur de sa propre mort. Or, il est arrivé que l'homme, par suite de sa désobéissance aux préceptes de Dieu, est tombé dans un état misérable, et toute la création a été pervertie en même temps: elle a reçu le mauvais et le pernicieux en soi; car du point de vue précédent de Théophile sur la sage ordonnance du monde, pour laquelle la bonté de Dieu n'a été limitée par nulle matière, Théophile soutient que tout a d'abord été créé bon; mais qu'ensuite le péché de l'homme a non seulement corrompu l'homme lui-même, mais aussi tout le reste de la création qu'il a entraîné à pécher avec lui, comme un mauvais maître

pervertit toute sa maison. Toutefois, après la chute de l'homme, Dieu, par longanimité, n'a pas voulu le laisser se perdre; il lui a offert l'occasion du repentir et de l'amendement, ne nous contraignant toujours à rien, afin que nous acquérions, que nous méritions par nos actes la vie éternelle. Puis, du jour de notre amélioration, toutes les autres créatures doivent revenir également à leur destination primitive, et les âmes, parvenues à une nouvelle vie, doivent habiter de nouveaux corps; car la résurrection est partout dans la nature, et elle est l'image de cette résurrection dans l'avenir, qui n'est pas plus incompréhensible que la succession de nos jours et de notre vie (1).

On le voit percer au fond de tous ses écrits : il y a un esprit de douceur, de charité, qui aperçoit dans la nature le symbole des plus hautes promesses, le symbole de Dieu, lors même que cet esprit est troublé par le péché; ce même esprit nous pousse conséquemment et avant tout à la moralité, afin que nous puissions recevoir en nous plus purement les révélations de Dieu. Les conceptions de Théophile forment un ensemble parfaitement harmonique; il leur manque cependant cette acuité qui s'ouvre une nouvelle route, il leur manque une plus haute consécration philosophique.

(1) *Ib.* I, 77; II, 96; 101 suiv.

§ IV.

Tatien.

Nous nous sommes réservé de parler en dernier lieu d'un quatrième apologiste, de Tatien d'Assyrie, quoiqu'il ait écrit son apologie un peu avant celles de Théophile et d'Athénagore, et qu'il ait exposé plusieurs doctrines dont Théophile profita. Nous en avons ainsi usé, parce que l'apologie de Tatien trahit une façon de penser qui s'écarte, sur des points essentiels, des doctrines apologétiques examinées précédemment, et qui marque particulièrement l'indécision dans laquelle ces hommes flottaient par rapport au christianisme. Nés de la philosophie, de la civilisation savante des païens, ayant puisé là, en partie du moins, les instincts qui les portaient à une foi nouvelle, à une philosophie nouvelle, il devait être difficile pour eux de garder un milieu juste entre la foi passée et la foi récente. Le danger était aussi grand pour eux d'abonder trop pleinement dans la nouvelle foi, que de condamner la foi ancienne avec trop de violence; car il était bien naturel qu'un mouvement passionné se manifestât contre le parti qui les avait abandonnés et qu'ils avaient adopté, eux et leurs nouveaux coreligionnaires, devenus en un sens, infidèles, apostats. Il est arrivé au christianisme ce qui arrivera toujours à chaque révolution parmi les hommes, quelque solidement fondée qu'elle soit sur le principe le plus ancien, sur un principe divin : en se séparant de l'ancienne civilisation, le christianisme ne put immédiatement avoir l'idée de ce qui devait en être conservé et en être rejeté. Les partisans de la nouvelle foi sont des prosélytes dont on ne peut savoir si une conviction touchant l'insuffisance

de la foi ancienne, ou une certitude touchant la foi nouvelle les a décidés à changer de foi et de parti. Si ce dernier cas était le leur, ils pouvaient facilement essayer de changer encore une fois.

Un exemple frappant d'un changement de cette sorte se présente dans la vie de Tatien. Assyrien de naissance, il fut instruit dans la littérature grecque, et paraît même avoir fait le métier de sophiste ambulant, nomade (1). Il se vante d'avoir examiné tous les différents cultes, et pénétré même les mystères (2). Mais il fut rempli d'horreur par l'abomination de ces cultes, de ces superstitions, et ne put même admettre les interprétations philosophiques de ces fables grossières, parce qu'elles détruisaient le divin (3). Plein de ces réflexions, il se rend à Rome. Là, il remarque les mêmes abominations dans une proportion encore plus élevée. La philosophie avait déjà invité Tatien à un culte plus pur de Dieu; mais les doctrines philosophiques étaient sans autorité, les mœurs relâchées du paganisme régnaient encore dans la capitale du monde. La licence effrénée qu'il trouva parmi les païens augmenta encore son indignation. Ce n'était pas là le règne sage (πολιτεία), pas là l'ordre sage de la vie. Il constate une grande impiété dans les mœurs des philosophes, qu'il couvre des plus violentes invectives (4). Considérez de plus que les philosophes, désunis entre eux comme les lois des païens, étaient divisés en sectes, en partis; et Tatien ne leur reproche rien tant que cette discorde qui existe entre eux; car il conclut avec confiance qu'un ordre commun, universel,

(1) *Orat. c. Græc.*, 170; 174. Cf. sur Tatien en général, Daniel, *Tatien l'Apologiste*, Halle, 1837.

(2) *Ib.* 165.

(3) *Ib.* 160.

(4) *Ib.* 142 sq.

doit régner dans la vie (1). C'est dans cette disposition d'esprit, cet état intérieur de l'âme, qu'il se mit à étudier les écrits sacrés de l'Ancien Testament ; ils firent impression sur lui par leur antiquité, par leur fond divin, par la simplicité du style, par le récit clairement détaillé de la création, par l'esprit prophétique qui y règne, par la sublimité des préceptes, par la doctrine d'un Dieu unique, souverain maître de toutes choses (2). Selon toute apparence, il apprit à connaître ces écrits au milieu des chrétiens, et il est probable qu'il fut initié au christianisme par saint Justin. Il trouva dans les âmes chrétiennes tout ce qu'il cherchait, pureté, sainteté de mœurs, unanimité de sentiments, de doctrine, de vie, et une fermeté de conviction, de foi, qui ne redoutait pas même la mort. Il trouvait un royaume selon les préceptes de Dieu (3). Sa conversion au christianisme ne paraît pas avoir précédé de longtemps le martyre de saint Justin, mais il semble aussi avoir écrit son Apologie peu de temps après sous le titre de Discours aux Grecs; c'est le seul de ses ouvrages qui nous ait été conservé. Plus tard nous trouvons Tatien mentionné à la tête d'une secte gnostique, les Encratites (4), et il l'a sans doute propagée en Orient, principalement dans la Syrie.

Il est remarquable qu'un homme qui exerça une aussi grande influence sur l'unité de l'Église, apostasia. Mais on peut déjà trouver dans son Apologie les germes des variations ultérieures de ses sentiments, et de son chan-

---

(1) *Ib.* 162; 164. Μίαν μὲν γὰρ ἀρχὴν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν.

(2) *Ib.* 165.

(3) *Ib.* 174.

(4) Iren., I, 28, I. C'est la source principale.

gement futur de parti. Cette Apologie est un ouvrage polémique d'une extrême violence, qu'il rédigea avec passion contre la civilisation grecque. Il va jusqu'à reprocher aux Grecs leur désaccord en fait de dialectique (1). Il ne leur veut point laisser la gloire de l'invention des arts, car tout avait été inventé par les Barbares ; et il apporte à l'appui de son assertion plusieurs exemples qui non seulement ont à ses yeux une coupable autorité, mais qui montrent encore qu'il ne prétend pas même accorder à ses adversaires l'invention des arts coupables ; ainsi ce sont les Barbares qui doivent avoir inventé la magie, la divination, l'astrologie, et même l'art des sacrifices (2). On pourrait dire qu'au fond de toute cette discussion on sent plus le barbare que le chrétien. En tout cas, nous ne trouvons pas dans l'ouvrage de Tatien la modération qui est le signe de la certitude intérieure. Ses affirmations sur Dieu et la révélation divine ne sont point empreintes de cette prudence qui caractérise les apologistes dont nous avons parlé précédemment. Leur philosophie, puisée essentiellement aux mêmes sources où s'était abreuvée la philosophie gnostique, évita scrupuleusement les images, les couleurs empruntées du panthéisme, et, dans toutes les métaphores prises de la doctrine des émanations, elle évita d'interposer une séparation trop profonde entre le Dieu qui échappe à notre connaissance, et le verbe qui procède de ce Dieu, qui est l'artisan du monde. Tatien, au contraire, est beaucoup moins prudent. Il nomme Dieu la substance du tout, la substance des choses visibles et invisibles. Il soutient que le verbe divin, ayant apparu par le vouloir de la simplicité du

---

(1) *Or. c. Græc.*, 142.
(2) *Ib.* 141 sq.

père, n'en est point distinct, bien qu'il existe une séparation entre eux (1). On avouera que ces assertions ne sont pas éloignées de la doctrine des Éôns, qu'il doit embrasser plus tard (2). Mais c'est principalement l'esprit sévèrement ascétique de sa morale, esprit qui vit incontestablement au fond de son apologie, qui dut le conduire, avec d'autant plus de sécurité qu'il était plus engagé dans la vie des chrétiens, à une scission, à une apostasie ultérieure. Il s'était séparé des païens parce qu'il les voyait en désaccord, en lutte les uns avec les autres, et remplis de vices ignominieux; il crut rencontrer tout le contraire chez les chrétiens; il s'attacha à eux dans l'espérance de gagner, de fonder un empire absolument un, ordonné selon des principes rigoureux. Il ne put s'y tenir que peu de temps, jusqu'à ce qu'il eut remarqué qu'il ne trouverait point chez les chrétiens l'idéal qu'il cherchait, celui de la vie en commun. De plus, il ne trouva plus parmi eux cette unité de doctrine dont il leur avait fait précédemment un titre de gloire. Il se tourna donc vers une secte qui lui promit d'entretenir dans son âme la plus sévère continence et la plus haute pureté de mœurs. C'est alors qu'il écrivit un ouvrage sur la vie à mener selon le Sauveur, et dans cet ouvrage il blâma le mariage comme une impudicité; il mit en regard l'ancien et le nouvel homme, comme si l'un

(1) *Ib.* 145. Τοῦ παντὸς ἡ ὑπόςασις· — — ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόςασις ἦν.

(2) L. c. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ αποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώριςαι, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τοῦ ὅθεν εἴληπται, πεποίηκεν. Mœhler, *Athanasius*, I, 43, s'efforcent d'attribuer à ces expressions obscures un sens catholique, auquel ne donnent lieu ni les propositions ellesmêmes, ni le caractère de l'homme.

eût vécu selon les préceptes d'un Dieu différent du Dieu de l'homme ancien (1), à qui il reprochait la sensualité, l'usage du vin, le luxe dans les habits, et en général tout son genre de vie (2). Nous verrons que ces erreurs de Tatien ont leurs germes dans la doctrine que renferme son Apologie.

Après ce qui a été dit sur la position de Tatien à l'égard du paganisme, on peut conjecturer qu'il ne sut pas juger la philosophie païenne avec autant de bénignité que son maître saint Justin. Il partagea sans doute l'opinion purement accessoire de ce dernier, que les philosophes païens, postérieurs aux écrivains hébreux, leur avaient emprunté leur sagesse ; mais il leur reproche en même temps d'avoir déguisé les traces de la vérité, tant pour paraître produire des idées originales, que pour cacher sous le style et sous les fables mythologiques leur ignorance profonde, leur incapacité de découvrir le sens véritable des Écritures saintes. Leurs discours les leur ont voilées ; ils parlent comme des aveugles à des muets. Pendant que les Écritures sacrées s'affranchissaient de la servitude dans le monde et de mille tyrans, les écrits des païens menaient les hommes à la damnation (3). Tatien est loin d'être de l'avis que le germe de la raison, l'œil qui peut connaître Dieu, a été départi à tous les hommes, mais il est convaincu plutôt que l'âme appartient naturelle-

(1) Clem. Alex. *Strom.*, III, 460. D'après l'ordre du demiourgos, comme pensaient les gnostiques. Que Tatien, qui, au commencement de sa conversion, attachait un si haut prix à l'ancien testament, n'y ait vu plus tard qu'une législation d'un degré inférieur, cela n'a rien d'invraisemblable. C'est le même esprit progressif qui le conduisit de l'Église catholique chez les Encratites.

(2) V. les passages dans Daniel, op. c., 263 sq.

(3) *Ib.* 163 ; 165 ; 173.

ment aux ténèbres, et que, si elle demeure abandonnée à elle-même, elle penche vers la matière, qu'elle tombe alors sous la domination des mauvais génies et s'adonne au culte des idoles. L'esprit de Dieu ne réside pas dans tous les hommes, il s'est uni à quelques justes seulement, et par eux les autres hommes ont connu ce qui était caché (1).

Ceci concorde avec sa doctrine touchant l'esprit et l'âme, avec sa doctrine de l'unité, par laquelle Tatien imprima une nouvelle direction aux idées chrétiennes. Il a déjà été remarqué que Tatien s'accorde avec les autres apologistes pour soutenir que Dieu est un être impénétrable ; mais il s'en sépare lorsqu'il nomme Dieu un esprit, et désigne expressément le spirituel comme incorporel (2). Il distingue expressément aussi cet esprit de Dieu de l'esprit qui, selon les stoïciens, pénètre le monde entier et la matière, qui est moindre que l'esprit divin, qui est analogue à l'âme. Cet esprit qu'il nomme encore l'esprit matériel, l'âme du monde, réside, comme Tatien l'admet avec le stoïcisme, dans toutes les choses du monde, mais d'une manière différente (3); l'esprit divin, au contraire, se communique à quelques unes seu-

---

(1) *Ib.* 152 sq. Πνεῦμα δὲ τοῦ Θεοῦ παρὰ πᾶσι μὲν οὐκ ἔςι, παρὰ δὲ τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγόμενον καὶ συμπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυμμένον ἀνήγγειλεν.

(2) *Ib.* 144. Πνεῦμα ὁ Θεός. — — Ἀόρατος τε καὶ ἀναφὴς, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων αὐτὸς γεγονὼς πατήρ. *Ib.* 162. Σῶμά τις εἶναι λέγει τὸν Θεὸν, ἐγὼ δὲ ἀσώματον.

(3) *Ib.* 144. Πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον ἔλαττον ὑπάρχει τοῦ Θεωτέρου πνεύματος, ὅπερ δε ψυχῇ παρωμοιουμένον οὐ τιμητέον ἐπίσης τῷ τελείῳ Θεῷ. *Ib.* 151. Ὁ κόσμος — — πνεύματος μετείληφεν ὑλικοῦ. *Ib.* 152. Ἔςιν οὖν πνεῦμα ἐν φωςῆρσι κτλ.

lement de ses créatures, tel qu'aux anges et aux hommes, afin qu'ils puissent s'élever au-dessus de la matière. Un double esprit réside donc dans ces créatures privilégiées, l'esprit matériel ou l'âme, et l'esprit divin et incorporel. Mais c'est par leurs actes propres qu'ils doivent dominer la matière. Tatien se montre partout ennemi de la doctrine du destin. Les anges et les hommes ont la liberté de se déterminer eux-mêmes, afin que les présents de Dieu en eux soient complétés par eux, afin aussi que les méchants reçoivent un juste châtiment, et que les bons soient récompensés justement selon leur obéissance à la volonté divine (1). Ainsi fut fait tout dans le monde; le mal moral et le mal physique sont survenus par l'abus de la vérité : car la matière n'est pas chose mauvaise, étant créée par Dieu; Tatien le pense en s'éloignant de saint Justin (2).

L'homme est donc composé de trois parties, du corps qui est formé avec la matière, de l'âme matérielle, et de l'esprit divin. En essence, en dernière analyse, nous ne trouvons dans cette doctrine que l'ancienne doctrine ordinaire des trois éléments de l'homme. Mais combien elle est spécieuse! on s'en aperçoit bientôt; il suffit de ne point considérer Tatien d'après la manière de penser qui règne parmi nous. En effet, si Tatien conserve l'har-

---

(1) *Ib.* 146. Des anges et des hommes. Τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον πλὴν μόνον παρὰ τῷ Θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον κτλ. *Ib.* 150. Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχὴ, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μέν τι ὦσιν ὑλικοὶ, τὸ δε ἀνώτεροι τῆς ὕλης.

(2) *Ib.* 145; 151.

monie essentielle des deux éléments inférieurs de l'homme, le corps et l'âme (1), et s'il soutient, en conséquence, la résurrection de la chair, il regarde comme inévitable la séparation des parties inférieures et de l'élément supérieur de l'homme. En ce qui concerne l'harmonie de ces éléments, l'expression d'*esprit matériel* indique déjà, mais plus positivement encore, que Tatien tient l'âme matérielle pour chose composée et multiple, attendu que, selon la doctrine stoïcienne, elle peut être représentée différente dans le corps, dans les différents membres, et ne peut paraître sans le corps qui lui est uni (2). Nous trouvons donc la même doctrine dans Tatien que dans Théophile; tous deux professent la mortalité de l'âme. Elle est dissoluble en soi; seulement, par son union avec l'esprit humain, elle peut acquérir l'immortalité (3). Le développement de cette doctrine ne présente point de différence radicale avec celui de la doctrine de Théophile, mais on distingue plus clairement dans Tatien le double sens que les mots *mort* et *vie* revêtaient dans la langue chrétienne (4).

Maintenant, s'il paraît possible que les deux éléments

---

(1) *Ib.* 154. Ἄνθρωπος δε σὰρξ, δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχὴ, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ. Le mot σχετικὴ n'a pas été expliqué avec justesse; il est d'origine stoïcienne. Cf. les passages de l'*Histoire de la philosophie ancienne*, III, 486, 508, tr. fr. Petersen, *Philosophiæ chrysippeæ fundamenta*, 135 sq.

(2) *Ib.* 153 sq. Ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐςι καὶ οὐ μονομερής. Συνθετὴ γάρ ἐςιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος. Οὔτε γὰρ ἄν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος, οὔτε ἀνίςαται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. Que la conjecture συνετὴ au lieu de συνθετὴ doive être rejetée, c'est ce que prouve Daniel, op. c., 202 sq.

(3) *Ib.* 152.

(4) Cf. Daniel, op. c., 225.

constitutifs de la nature humaine, le corps matériel et l'âme matérielle d'une part, l'esprit divin et immortel d'un autre côté, puissent être séparés l'un de l'autre, cela eut lieu effectivement par la chute des hommes, par leur péché. Les hommes sont donc devenus mortels, l'esprit divin s'est éloigné d'eux (1). Si nous voulions suivre dans ses conséquences rigoureuses cette doctrine sur l'homme, nous pourrions remarquer comme une concession faite à l'opinion mitigée dont les vues de Tatien étaient déduites; il accorde, en effet, qu'il est resté dans l'âme pécheresse, qui ne voulut point accompagner l'esprit divin et par conséquent en fut abordée, comme un tison ardent de l'ancien brasier, du feu primitif avec lequel, cherchant Dieu, et impuissante à trouver la perfection, elle avait formé les faux dieux (2), en mémoire, pourrait-on penser, de son ancienne union avec l'esprit divin. Toutefois, on peut encore expliquer d'une autre manière cette dérogation de Tatien à la sévérité de sa théorie. En effet, Tatien, à son point de vue, devait admettre que les hommes déchus conservaient encore la faculté de recevoir la révélation divine, à moins qu'ils ne fussent en état de se régénérer autrement. Mais où donc cette faculté devait-elle se trouver si ce n'est dans un reste de l'esprit divin? Plus nous nous restreignons dans ce point de vue, plus nous compre-

---

(1) *Ib.* 147. Καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγονὼς χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ δυνατωνέρου θνητὸς γίνεται.

(2) *Ib.* 152. Γέγονε μὲν οὖν συνδίαττον ἀρχῆθεν τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἕπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν· ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾷν μὴ δυναμένη ζητοῦσα τὸν Θεὸν κατὰ πλάνην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε κτλ.

nons lucidement Tatien professant que, devenus esclaves par le péché, nous avons pourtant conservé la liberté de contrebalancer le mal (1); car une telle liberté présuppose encore un germe divin dans l'âme déchue. On peut objecter que Tatien voit l'image de Dieu non dans la liberté, mais seulement dans l'immortalité (2); nous devons reconnaître que sa doctrine sur ce point n'est pas encore développée avec une entière certitude; mais ce qui confirme notre point de vue, c'est que Tatien trouve (3) la liberté de s'affranchir de tout mal, de surmonter tous les obstacles du bien, parfaitement concordante avec l'aspiration à reconquérir notre état primitif, aspiration que nous avons appris à connaître en nous avant le rayon ardent de l'esprit divin.

Quelque mitigée que nous trouvions la doctrine de Tatien sur la division des éléments de la nature humaine par le péché, elle ne l'est cependant pas trop pour un homme qui songe à obtenir l'augmentation de son parti. Cette doctrine de Tatien est la formule, tranchante et sans réserve, de l'esprit de parti, qui se sépare des autres hommes, et ne veut rien avoir de commun avec eux, si ce n'est un point par où il soit possible de les amener dans son camp. Les hommes qui professent une conviction opposée n'ont point l'esprit divin, n'ont absolument aucune part à la haute consé-

---

(1) *Ib.* 150. Ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον. Δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι· διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν. Οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεποίηται· τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ανεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδειξαντες δυνατοὶ πάλιν παραιτήσασθαι.

(2) *Ib.* 146.

(3) *Ib.* 159. Καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς επιποθήσαντας τὸ ἀρχεῖον παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδὼν γενόμενον.

cration qui est réservée à l'humanité, parce qu'ils n'appartiennent pas au bon parti. Ils ne mènent pas une vie supérieure à celle des animaux ; ce n'est que par leurs avantages extérieurs, ainsi que par le langage, qu'ils se distinguent des brutes; ils ne sont plus de véritables hommes (1). Quiconque examinera ces propositions, reconnaîtra dans Tatien un homme qui ne put facilement se maintenir dans sa position isolée de la philosophie païenne. Il voulait appartenir à un royaume qui n'eût aucune communauté spirituelle avec le reste de l'humanité; il avait érigé cette intention en un principe absolument nouveau, et il y soumettait sa conduite exclusivement. Les hommes qui ne portaient point en eux l'esprit divin ne pouvaient être, à ses yeux, ses semblables; et s'il remarqua, comme il le devait, que l'Église chrétienne n'était disposée en aucune façon à restreindre son point de vue, qui embrassait l'humanité, au point de vue étroit où il se plaçait, alors il dut douter qu'elle fût inspirée de l'esprit divin.

Mais ne remarque-t-on pas que cette séparation, qui établit l'opposition la plus tranchée entre le christianisme et le monde païen, repose au fond sur les principes mêmes que professèrent les anciennes prophéties antérieures au christianisme, et que les philosophes grecs ont cherché à exprimer scientifiquement ? Ceux qui prétendirent, d'une part, se séparer radicalement du

(1) *Ib.* 154. Λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ ὅμοια τοῖς ζώοις πραττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν Θεὸν κεχωρηκότα. — — Τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συντάσεως εἶδος (sc. τοῦ ἀνθρώπου), εἰ μὲν ὡς ναὸς ᾖ, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ βούλεται Θεὸς διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος. Τοιούτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματος προὔχει τῶν Θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐςὶν, οὐκ ὢν ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ.

monde païen, tombèrent, d'un autre côté, dans une union d'autant plus étroite avec le paganisme. L'antiquité elle-même connaissait une prophétie dans laquelle l'esprit divin se rapprochait de nous, se communiquait à nous; mais il n'était comparable toutefois qu'à un étranger dans ce monde, car il n'avait point de racines dans notre essence. Cet esprit divin, dont Tatien déduit notre communion avec Dieu, en quoi diffère-t-il de ce que les anciens philosophes, Aristote à leur tête, nommaient la raison active, et qu'ils soutenaient, comme Tatien, ne point appartenir essentiellement à la vie naturelle de l'homme, mais s'introduire de l'extérieur en nous ? Si nous nous plaçons à un point de vue plus général encore, il nous semble qu'au fond de cette séparation tranchée entre ceux qui renferment dans leur sein l'esprit divin et immortel, et ceux qui ne participent plus à cet esprit, réside un principe analogue à celui qui se trouvait au fond de la séparation établie entre les Grecs et les Barbares. Évidemment c'est la distinction des Gnostiques entre les hommes spirituels et les hommes psychiques, qui se représente ici avec un léger changement. Le christianisme, qui s'adressait à tous les hommes, ne pouvait nullement acquiescer à une pareille séparation.

Les chrétiens pleins de l'aperception, éveillée en eux, d'une vie plus parfaite, s'étaient séparés des païens; mais cette séparation ne peut être considérée que comme une suite de leurs relations; les persécutions qu'ils avaient à endurer nourrissaient dans leur cœur une haine implacable contre leurs adversaires; on pouvait, avec moins de sévérité, imputer cette haine à la faiblesse humaine; et la philosophie devait particulièrement être épargnée dans ces mouvements de haine. L'homme qui passait de la philosophie grecque au christianisme, ne pouvait, avec des sentiments modérés, douter que cette

philosophie ne fût au nombre des préparations qui devaient frayer le chemin au christianisme. C'est dans ce sens que la conçurent la plupart des apologistes, et ils s'efforcèrent de faire servir certaines pensées isolées des philosophes au développement et à l'exposition de la doctrine chrétienne. Leur travail, toutefois, consista en des extraits trop morcelés, trop grossiers de la philosophie ancienne, et trop inintelligents du caractère véritable du christianisme, pour qu'il ait pu éviter un grand nombre d'erreurs dans un sens opposé à celui que nous blâmions précédemment. Nous ne pouvons donc nous étonner qu'au milieu de ces efforts pour concilier le christianisme avec la philosophie ancienne, des voix se soient fait entendre comme celle de Tatien. Il n'était pas même besoin d'un esprit de parti tranchant pour entretenir les chrétiens dans l'opinion que la philosophie païenne était pernicieuse : on la trouvait trop mélangée des erreurs du polythéisme pour pouvoir espérer d'en tirer purement la vérité. C'est en ce sens que l'on pouvait considérer ce qu'il y a de bon dans la philosophie païenne comme un élément qui lui était étranger, qui y avait été introduit par la tradition des révélations judaïques, bien plus, qui avait été dérobé par les philosophes; mais on n'allait point cependant jusqu'à dépouiller ceux qui n'étaient pas chrétiens de toute cette portion de l'âme, au moyen de laquelle nous nous élevons au-dessus de la matière et participons au divin; ce que fit Tatien. Nous possédons encore deux écrits, vraisemblablement de la même époque que ceux dont nous traitons, qui considèrent expressément la philosophie grecque de ce point de vue. L'un est une exhortation aux Grecs (παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), qui est placée à la fin des œuvres de saint Justin. Là, on se prononce encore plus durement contre les philosophes que contre les

poëtes grecs (1); on leur refuse toute connaissance de la vérité, excepté ce qu'ils en avaient puisé dans la tradition des Juifs. Le second de ces écrits est une satire des philosophes païens, attribuée à Hermias, qui est d'ailleurs inconnu. Cet ouvrage est assez insignifiant, ne renfermant guère qu'une énumération des contradictions entre les doctrines des philosophes, à la manière des sceptiques. L'auteur dérive la philosophie, la sagesse du monde, de la chute des anges (2). Cette opinion, que nous avons souvent rencontrée dans les écrits chrétiens, montre nettement, vivement la profonde répugnance des chrétiens de ce temps pour la participation aux choses profanes.

CHAPITRE II.

Saint Irénée.

Avant de poursuivre l'histoire de la fusion de la philosophie païenne avec le christianisme, nous devons examiner la tendance des doctrines chrétiennes qui cherchent à se fortifier dans une rude opposition contre l'antiquité philosophique. Nous trouvons cette tendance accusée très explicitement dans l'Église occidentale, où la langue latine dominait avec le génie romain, et où, conséquemment, la disposition était plus grande à satisfaire les exigences pratiques, qu'à philosopher.

Il n'est pas facile de décider si le penchant à com-

(1) *Coh. ad Græc.*, 4.
(2) 175.

battre la philosophie païenne se manifesta vivement dans les premiers temps de la propagation du christianisme, ou s'il grandit insensiblement dans les tentatives opérées pour faire contribuer la philosophie elle-même au développement des doctrines chrétiennes. Toutefois, si l'on remarque que ce penchant éclata principalement dans la lutte contre les Gnostiques, on inclinera dès lors à admettre la seconde de ces deux hypothèses. Naturellement l'aversion pour la philosophie antique existait déjà au commencement de la propagation du christianisme, mais elle était, pour ainsi dire, enveloppée dans la haine qu'inspirait en général le monde païen; les agressions contre la philosophie en particulier étaient encore rares. Mais du moment que les Gnostiques altérèrent par leur philosophisme les doctrines chrétiennes, et que les philosophes païens attaquèrent directement le christianisme, dès lors la culture philosophique, hostile aux nouveaux dogmes religieux, devint spécialement un objet de dispute et d'animosité. Pour résister à ces passions avec un plein succès, il n'y avait pas assez de profondeur ni de force dans l'esprit des hommes qui tentaient de ramener les philosophies diverses de l'antiquité dans le sens de l'orthodoxie ecclésiastique.

Nous trouvons la polémique engagée avec le gnosticisme sur un terrain plus étendu, d'abord dans saint Irénée. Cet homme, dont on ne saurait assigner la patrie, appartient, du moins autant qu'on peut le présumer, surtout par son éducation première, aux nations qui ont adopté avec l'idiome de la Grèce la tournure de l'esprit grec. Il fait mention que, dans sa jeunesse, il a entendu saint Polycarpe, disciple des Apôtres, qui, dans un âge avancé, fut évêque de Smyrne. Beaucoup plus tard nous retrouvons Irénée dans les Gaules, où, en l'an 177, il devint évêque de Lyon. Il représente ainsi la transition

entre l'Occident et l'Orient. Peu habile à employer la langue grecque dans laquelle il a écrit, il s'excuse lui-même en disant qu'il avait la plupart du temps à parler dans une autre langue (1). Ses efforts (nous le savons d'une manière générale) furent principalement dirigés vers l'unité de l'Église qu'il ne voulait pas voir croulante sur des bases sans consistance. Mais, pour cela, il n'abandonna nullement les doctrines essentielles du christianisme; et ce qui le montre pleinement, c'est son zèle à combattre les hérésies gnostiques, ce zèle à la faveur duquel son nom a traversé les âges. C'est à prouver son attachement à la nouvelle religion, qu'est consacrée sa réfutation de la fausse connaissance (gnôsis), le seul de ses écrits qui nous ait été conservé; encore, la plus petite portion dans l'original grec, le reste dans une traduction latine.

Saint Irénée, comme beaucoup d'autres Pères de l'Église, est de l'opinion que les Gnostiques hérésiarques ont emprunté leurs doctrines de l'ancienne philosophie grecque. Mais plus il s'étend sur ce point, plus on voit clairement que sa conviction ne repose que sur des analogies imparfaites, insuffisantes (2). Toutefois, de tous les Pères de l'Église ses contemporains, il est le moins rempli de récriminations contre la philosophie. Pour se préserver de l'esprit d'examen, d'investigation, il s'attache à la tradition universelle de l'Église, et n'aspire à rien plus ardemment qu'à opérer en elle l'union de la foi et de la pensée (3). Cependant il ne rejette pas l'esprit critique, pourvu que cet esprit demeure constamment fidèle à l'u-

---

(1) *Adv. hær.*, I, proœm., § 3, éd. Massuet.

(2) *Ib.* II, 14.

(3) *Ib.* I, 10, 1 sq.

nion universelle, et qu'il ne tente pas uniquement d'expliquer les symboles de la tradition, et de découvrir les principes des volontés révélées de Dieu (1). Pour saint Irénée, la piété est au-dessus du savoir, et l'amour est préférable à l'intelligence. Il ne se laisse pas troubler par les nombreux mystères qui se rencontrent et dans les Écritures sacrées et dans la règle de la foi; car dans les choses mêmes que les sens peuvent observer, on retrouve des énigmes tout aussi inextricables. Il a la confiance, d'ailleurs, que ces secrets se dévoileront insensiblement à notre raison. Prétendre tout savoir incontinent, c'est sans doute se montrer insensé, car on perdrait haleine dans de telles questions insondables. Quant aux recherches entreprises sagement, il ne les interdit point à la raison humaine. A Dieu d'instruire, à nous d'apprendre, et toujours ainsi (2).

Conséquent avec ces opinions, il oppose aux Gnostiques un doute absolu. Il réfute avec beaucoup de simplicité la doctrine professant que Dieu ne peut être connu de ses créatures : elles sont en lui en tant que ses créatures, et elles sont comprises par lui. Lors même que nous ne le voyons pas et que nous sommes incapables de reconnaître sa merveilleuse magnificence, la raison innée en nous nous révèle pourtant qu'un Dieu règne sur

---

(1) *Ib.* I, 10, 3.

(2) *Ib.* II, 26, 1. Ἄμεινον καὶ συμφερώτερον ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ Θεοῦ, ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι βλασφήμους εἰς τὸν ἑαυτῶν εὑρίσκεσθαι δεσπότην. *Ib.* 2; 3; 27, 1. Ὁ ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαληθής, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσίᾳ δέδωκεν ὁ Θεὸς καὶ ὑποτέταχε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐκμελετήσει καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει κτλ. *Ib.* 28, 2; 3. Ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ Θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρα Θεοῦ.

toutes choses (1). De même il rejette l'opinion que Dieu eut besoin d'une matière pour créer le monde. Dieu est indépendant de tout besoin ; c'est sa supériorité absolue d'être actif malgré l'absence d'instruments, lesquels ne sont nécessaires qu'aux faibles hommes, et de tout créer par sa seule parole (2). Il n'a pas besoin non plus d'archétypes. Si l'on admet que tout doit être fait d'après des archétypes, alors, pour former ceux-ci, d'autres sont indispensables, et l'on est entraîné de cette manière à l'infini, sans jamais rencontrer le principe primitif (3). On peut encore moins supposer que Dieu ait créé le monde d'une matière indépendante de lui. Les hommes sans doute ne peuvent rien former de rien, mais Dieu le peut. Indépendant de tout, la matière de toutes choses doit être créée par lui (4). Si les Gnostiques refusent d'attribuer à Dieu la création du monde matériel, et préfèrent admettre que ce monde doit son origine à un être inférieur, ils n'évitent cependant pas le danger qui les menaçait ; car cela même qui est produit par d'autres êtres indépendants de Dieu dérive toujours, en définitive, de la volonté divine. On ne peut soumettre Dieu à aucune nécessité ; c'est par sa volonté libre qu'il a tout créé, tout mis au monde (5). Il appartient donc à la folie de vouloir remonter par-delà le créateur de l'univers. Si l'on regarde l'activité créatrice comme dépendante d'une force supérieure, de la nécessité ou d'archétypes donnés d'ailleurs, alors on se trouve simplement emporté dans

(1) *Ib.* II, 6, 1.
(2) *Ib.* 2, 4 ; 5.
(3) *Ib.* 7, 5; 16, 1.
(4) *Ib.* 10, 4.
(5) *Ib* 1, 1 ; 2, 1 ; 3; 5, 3; 30, 9.

l'infini. Cette appréhension de l'infini dans la série des causes ne quitte point saint Irénée durant toute sa lutte contre le gnosticisme. A la fin, il faut que nous arrivions à une cause qui comprenne tout et ne soit comprise par rien autre, c'est-à-dire à un Dieu, cause première de toutes choses (1). C'est ainsi que ce Père de l'Église rattache immédiatement à son aversion de l'infini la doctrine pure de la création.

Cette même horreur de l'infini donne naissance à la doctrine que, à la vérité, Dieu peut être considéré comme infini, parce qu'il renferme tout, mais que pourtant il n'existe en lui rien d'incommensurable, rien d'innombrable; qu'il a, en effet, sa mesure dans son fils qui est un avec lui; que Dieu le fils est la mesure de Dieu le père, puisque le premier comprend le second (2). D'où découle encore la doctrine que nous ne pouvons reconnaître par nous-mêmes l'être incommensurable de Dieu. Comment, incapables d'apprécier l'étendue de l'univers, pourrions-nous mesurer l'étendue du créateur qui renferme tout le créé (3)? Saint Irénée ne nous accorde donc en aucune manière la faculté, le pouvoir de rechercher quel rapport le fils de Dieu soutient avec son père (4). Et, à ce propos, commence une série de propositions dirigées contre l'esprit d'examen des Gnostiques.

---

(1) *Ib.* II, 1, 1 sq., surtout § 5. Oportet enim aut unum esse, qui omnia continet et in suis fecit unum quodque eorum, quæ facta sunt, quemadmodum ipse voluit, aut multos rursus et indeterminatos factores et deos, etc. *Ib.* 16.

(2) *Ib.* IV, 4, 2. Ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ Θεὸς ποιεῖ καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ' αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον. Et bene, qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.

(3) *Ib.* 19, 2; 3.

(4) *Ib.* II, 28, 6.

Ils veulent s'élever au-dessus du créateur, lorsqu'ils ne peuvent pas même comprendre ses œuvres. Ils supposent un être plus grand que lui, et nient par là que Dieu soit parfait, puisqu'ils pourraient reconnaître une grandeur plus considérable que la sienne, et celle-ci pourtant dépasse déjà leur intelligence (1)! Ils s'enquièrent de ce qui était avant la création. Si jamais l'on nous demandait ce que Dieu faisait avant de créer le monde, nous devrions répondre que cette question a sa solution en Dieu, qu'il s'en est réservé le secret (2). Il faut en répondre autant aux interrogations suivantes : D'où et comment Dieu a-t-il tiré la matière de lui-même? pourquoi parmi les créatures de Dieu, les unes sont-elles demeurées indépendantes de lui, tandis que les autres sont restées sous son obéissance (3)?

Une série de propositions analogues aux précédentes découle de la lutte soutenue contre les idées tendantes à représenter Dieu sous des formes humaines. Ceux qui veulent s'expliquer comment les choses dérivent de Dieu, ont recours à des comparaisons entre Dieu et l'homme. Ils distinguent le verbe intérieur en raison et verbe manifesté extérieurement; tous deux sont, en effet, différents dans l'homme, parce que la nature charnelle ne pouvant atteindre la rapidité de l'esprit, notre parole est souvent étouffée en nous, et que, lors même qu'elle éclate, elle ne jaillit pas telle que la conscience l'entend, mais peu à peu, partie par partie, comme la langue peut l'effectuer. Or cette distinction n'est pas faisable en Dieu qui est tout entier raison, tout

---

(1) *Ib.* IV, 19, 2; 3.
(2) *Ib.* II, 28, 3.
(3) *Ib.* 7.

entier activité, tout entier lumière, et toujours identique à lui-même. La parole et la pensée sont en lui une seule et même chose, car son être est simple. Distinguer la parole de Dieu de la raison, c'est agréger Dieu à quelque chose (1). Saint Irénée oppose cette simplicité de Dieu à la doctrine que Dieu est corporel (2), ainsi qu'à tout anthropomorphisme. C'est à bon droit, soutient-il, qu'on attribue à Dieu conscience et lumière; mais la conscience et la lumière de Dieu ne peuvent être comparées à la conscience de l'homme et à la lumière que nous voyons. C'est notre amour pour Dieu qui nous pousse à lui donner de tels attributs, mais nous devons reconnaître que, dans sa grandeur, il est fort élevé au-dessus de qualités semblables (3).

Le fondement de toutes ces propositions est donc l'opinion que l'être incommensurable de Dieu est inaccessible à notre intelligence, du moins en lui-même; et à

---

(1) *Ib.* 4. Deus autem cum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans et totus lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de Deo et sicut ex scripturis discimus, non jam hujusmodi affectus et divisiones decenter erga eum subsequentur. Velocitati enim sensus hominum propter spiritale ejus non sufficit lingua deservire, quippe carnalis existens, unde et intus suffocatur verbum nostrum et profertur non de semel, sicut conceptum est a sensu, sed per partes, secundum quod lingua subministrare prævalet. *Ib.* 5.

(2) *Ib.* II, 13, 5. Si enim sensum emisit, ipse, qui emisit sensum, secundum eos compositus et corporalis intelligitur. Cf. *Ib.* 8, 1; 7, 6.

(3) *Ib.* II, 13, 4. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati et dicitur quidem secundum hæc propter dilectionem, sentitur autem super hæc secundum magnitudinem.

cette opinion s'en rattache une autre, propre au christianisme, et qui le sépare des doctrines erronées de ce temps; c'est, à savoir, que nous devons rechercher Dieu dans le monde créé par lui, dans sa puissance créatrice, qui est son fils, et qui, une avec lui, le manifeste. C'est ainsi que Dieu se révèle dans ses œuvres dès le commencement du monde; d'abord, toutefois, d'une manière imparfaite, car l'homme créé, fini, comme le monde où il est, ne pouvait arriver que successivement à la connaissance de l'être infini. Quant à la voie qui conduit à ce but, c'est l'amour de Dieu, cet amour qui se résume pour nous en obéissance, qui nous porte à nous pénétrer de plus en plus de la grandeur du souverain être, à nous élever jusqu'à lui, et enfin à le contempler tel qu'il est, dans toute sa perfection. De cette doctrine résulte aussi que Dieu doit se manifester à nous lui-même, qu'il doit se mettre en rapport avec notre intelligence, nous apparaître sous une forme humaine, et nous apprendre lui-même à le connaître, car personne autre que lui ne peut nous le révéler. Il est le dispensateur de tous les biens, il l'est donc certainement aussi du bien le plus grand qu'il soit dans les destinées de l'homme de posséder (1).

Ce point de la doctrine de saint Irénée va nous

---

(1) *Ib.* II, 25, 3; III, 20, 2; IV, 6, 6. Invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius. *Ib.* IV, 11, 2. Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit, semper idem est; quod autem fit, et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et Deus quidem bene facit, bene autem fit homini. Et Deus quidem perfectus in omnibus, — — homo vero profectum percipiens et augmentum ad Deum. *Ib.* 20, 1. Igitur secundum magnitudinem

arrêter quelque temps, parce qu'il touche une des pensées les plus fécondes que revendique en propre le christianisme, à savoir : la pensée que Dieu instruit l'homme et doit conduire son élève de degré en degré à la perfection et à la vue complète de son divin précepteur (1). Nous trouvons dans saint Irénée les premiers linéaments de cette doctrine. Il place l'homme au centre de la création. C'est pour l'homme que sont faites toutes choses, et non l'homme qui est fait pour le reste de l'univers (2). Les véhicules de cette éducation de l'humanité sont, au jugement de saint Irénée, le fils ou la raison de Dieu et l'Esprit saint, tous deux identiques avec Dieu le père, tous deux regardés aussi en général comme les instruments de la création et de toute révélation divine (3). C'est pour l'homme également que la révélation de Dieu a lieu dès le principe du monde (4), puisque Dieu enseigne toujours et que nous devons toujours nous instruire (5), comme déjà il a été remarqué, jusqu'à ce que toutes choses soient accomplies, et que la fin ait rejoint le commencement. Mais si nous demandons pour-

---

non est cognoscere Deum; impossibile est enim mensurari patrem; secundum autem dilectionem ejus (hæc est enim, quæ per verbum ejus perducit ad Deum) obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus et ipse est, qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia. *Ib.* 7. Vita autem hominis visio Dei.

(1) Tant que l'on ne connut pas le but suprême de la raison, ou que l'on comprit les choses enfermées dans un cercle, tel que les philosophes grecs, la pensée exprimée précédemment ne put pas se développer.

(2) *Ib.* V, 29, 1.

(3) *Ib.* IV, 20, 1 sq.; 38, 3.

(4) *Ib.* 6, 7.

(5) *Ib.* II, 28, 3.

quoi cette éducation de l'homme par Dieu est nécessaire, nous trouverons tout d'abord pour réponse que l'homme ne put pas originellement participer au bien, que s'il y participa par la bonté de Dieu, il ne le put que progressivement ; et que, tant qu'il ne posséda qu'une faible parcelle du bien, il fut faible et eut besoin d'être conduit. Saint Irénée s'attacha fermement à l'opposition entre le créateur et la créature. C'est donner un gage de déraison que de ne pouvoir attendre avec patience le temps de son développement, et de s'en prendre de son imperfection au créateur ; c'est lui reprocher que dès le principe nous n'ayons pas été créés des dieux, mais des hommes destinés à devenir des dieux. Or c'est la nature de tout le créé de devenir et de croître progressivement, de s'exercer et de se fortifier pour parvenir à la magnificence qui lui est réservée, la contemplation de Dieu (1).

Cette doctrine suppose, comme second et essentiel fondement, le principe de la liberté. Il fallait que l'homme fût développé par l'éducation, attendu qu'il devait être un être intelligent et libre, et il fallait qu'il fût un être intelligent et libre pour pouvoir recueillir les enseignements de Dieu. Ce n'est pas en vertu de sa na-

---

(1) *Ib.* IV, 38, 2. Οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν Θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν. — — Οὐ περὶ τὸν Θεὸν μὲν τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεές, ἀλλὰ περὶ τὸν νεωςὶ γεγονότα ἄνθρωπον, ὅτι μὴ ἀγέννητος ἦν. *Ib.* 3. Τέλειος γὰρ ὁ αγεννητος· οὗτος δέ ἐςι Θεός. Ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. *Ib.* 4. Irrationabiles igitur omni modo, qui non expectant tempus augmenti et suæ naturæ infirmitatem adscribunt Deo.

ture, comme le soutiennent les Gnostiques, que l'homme dut être bon ou méchant, mais par son propre choix, afin de recevoir éloge ou blâme selon la justice. L'homme était donc semblable à Dieu en ce sens qu'il était sa propre cause à lui-même. L'image de Dieu réside en lui en cet autre sens qu'il est un être libre, qu'il reçoit, à la vérité, tout le bien qu'il possède, et qu'il le conserve à son gré. Son privilége sur l'animal et sur la création inanimée, est qu'il peut connaître le bien, le choisir, l'approprier à son activité innée, l'aimer et en jouir (1). Mais si l'homme doit, par sa libre volonté, comprendre, s'approprier le bien, et, dans le fait, reconnaître Dieu, il lui est possible également de dénier à Dieu toute obéissance, et par là de se fermer à lui-même tout accès au bien et à la lumière de la connaissance. Le cas se présentant, la faute en est essentiellement à ceux qui se détournent de Dieu, et cette faute est justement suivie de châtiment. Toutefois, prévoyant la faiblesse de l'homme, Dieu eut soin que si les égarés loin de lui ne persistaient pas dans leur désobéissance, ils pussent lui revenir. Le désir qu'il aurait éprouvé de se manifester dans l'homme n'aurait pu être accompli, si le diable eût emporté sur lui la victoire, et fût parvenu à séduire les hommes. Mais Dieu est invincible et l'homme devait être ramené au bien. Non, Dieu ne permet pas sans dessein le pervertissement de l'homme : c'est une occasion pour celui-ci de constater sa propre faiblesse et, s'il est sauvé par le secours divin, la grandeur de la grâce et de la puissance de Dieu. Connaissant par l'expérience l'oppo-

(1) *Ib.* IV, 4, 3. Suæ potestatis, ipse sibi causa est. *Ib.* 37, 2; 4; 6; 7. Οὐχ ὁμοίως ἀγαπᾶται τὰ ἐκ τοῦ αὐτομάτου προσγινόμενα τοῖς μετὰ σπουδῆς εὑρισκομένοις.

sition entre le bien et le mal, il devait estimer le bien à un prix d'autant plus haut qu'il avait appris à l'aimer davantage, et en s'exerçant à lutter contre le mal, il se fortifiait d'autant plus dans son obéissance à Dieu (1).

Quant à l'époque de cette éducation donnée de Dieu, il a déjà été rapporté plus haut que la révélation et, par conséquent aussi, l'éducation divine avait commencé dès le principe du monde. Ce fait éclata dans la loi naturelle innée dans l'homme ; l'homme dut observer cette loi pour parvenir par l'obéissance jusqu'à Dieu. Déjà les patriarches la portaient dans leur sein ; plus tard, elle fut consignée, inscrite dans le Décalogue, parce que le peuple dans lequel Dieu devait se glorifier s'était corrompu sous la domination égyptienne. Puis, il devint nécessaire que de nouveau Dieu appelât les hommes à lui. Alors fut imposée aux Juifs, à cause de leur penchant à la défection, la loi externe, cérémonielle, afin qu'ils pussent apprendre la vérité par les symboles, l'éternel par le temporaire, le spirituel par le matériel, le céleste par le terrestre. C'est cette même loi que nous avons ensuite reçue par l'entremise du Christ, qui n'abrogea point la loi ancienne dans sa partie essentielle, mais ne fit que l'étendre ; qui conserva toutes les lois naturelles, mais condamna, outre les mauvaises actions, les désirs coupables eux-mêmes ; qui nous affranchit des pratiques extérieures, et, par les symboles, nous conduisit à la vérité (2). Si donc tout le passé se rapporte à l'éducation de l'homme, cette éducation fut complétée

(1) *Ib.* III, 20, 1 sq.; 33, 1; IV, 37, 7; 39, 1; V, 3, 1. Virtus enim in infirmitate perficitur, meliorem efficiens hunc, qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem Dei.

(2) *Ib.* IV, 13, 1 sq.; 14, 3; 15, 1; 16, 5.

par l'apparition du Christ sous une figure humaine. Lorsque les hommes eurent cédé aux séductions du diable, Dieu en choisit quelques uns dignes qu'il se manifestât à eux par son fils ; il leur ordonna de se séparer du reste des hommes qui étaient corrompus, il les prit sous sa direction particulière, et leur promit des révélations à l'avenir ; mais il n'avait d'autre but que de préparer un développement plus étendu, plus parfait, de l'Esprit saint ; car ces élus voyaient en idée Dieu qui allait venir en vérité au milieu des hommes, et quelques prophètes seulement étaient visités par le Saint-Esprit qui devait se répandre, grâce à la révélation chrétienne, sur tous les peuples (1). Le fils de Dieu dut se manifester aux hommes sous une figure purement humaine, afin que l'ennemi de l'homme fût vaincu par un homme également. Il n'y avait qu'un homme dans lequel Dieu habitât, qui pût unir ainsi Dieu et les hommes ensemble, et les amener au même amour, aux mêmes sentiments, qui pût réconcilier les hommes avec Dieu, et révéler Dieu aux hommes, les habituer à le reconnaître et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme (2). Cependant tout n'est pas fini après cette manifestation de Dieu : elle n'est que le commencement d'une nouvelle période dans l'éducation de l'humanité. L'homme ne pouvait point tout d'abord, du premier coup, participer aux dons de Dieu ; mais, de même que tout le fini doit atteindre sa maturité dans le temps, l'homme dut être peu à peu habitué au séjour de l'Esprit saint en lui ; il dut apprendre insensiblement à posséder Dieu. Dans le

(1) *Ib.* 10, 1; 20, 8; 12.

(2) *Ib.* III, 18, 7; 20, 2. Ut adsuesceret hominem percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine.

principe, une parcelle légère de l'Esprit saint lui fut seule appropriée ; mais c'était un gage de dons plus considérables et de la perfection pour laquelle il devait grandir (1).

Ainsi, saint Irénée ne voulant pas s'en tenir à la révélation imparfaite de Dieu, telle qu'elle a eu lieu jusqu'ici, s'élance vers des espérances qui doivent s'accomplir hors de notre vie terrestre. A la fin, l'homme tout entier doit être sanctifié, et l'Esprit saint tout entier doit résider en lui ; car l'homme, dans son organisme complet, étant composé en partie d'esprit, en partie de corps et d'âme, la vraie perfection, après la résurrection du corps, peut trouver place en nous. La doctrine de la résurrection des corps a pour saint Irénée deux significations, l'une pratique, l'autre théorique. Sous le rapport pratique, il s'attache fermement à cette doctrine, afin que nous nous laissions exhorter à sanctifier non seulement notre esprit, mais encore notre âme, cet intermédiaire entre le corps et l'esprit, à prémunir la chair contre tout mal en vertu de notre libre arbitre, et à la purifier de toute contagion (2). Sous le rapport théorique, l'esprit, le corps et l'âme sont trois éléments nécessaires du même être ; tous trois réunis constituent l'homme complet qui doit être rétabli dans ses hauts priviléges et contempler la magnificence de Dieu. Nous devons nous retrouver les mêmes êtres que nous étions auparavant, seulement sous une forme glorifiée, sanctifiée, dans un corps spiritualisé ; nous devons par conséquent aussi nous souvenir dans la vie éternelle de la vie temporaire, chacun dans son propre corps et dans son âme propre ;

---

(1) *Ib.* V, 8, 1. Paulatim adsuescentes capere et portare Deum.
(2) *Ib.* 6, 1.

car chaque corps a son âme particulière, comme son caractère particulier. En conséquence, saint Irénée réprouve également la doctrine de la permutation des âmes, la traitant d'hypothèse insensée, parce qu'elle nous destitue du souvenir d'une vie antérieure, et que ce souvenir ne saurait être éteint par le passage de l'âme dans un corps nouveau; car le corps est au service de l'âme, et peut bien modérer, changer l'activité de l'âme, mais non la suspendre entièrement (1). La doctrine de la résurrection des corps est en accord parfait avec l'opinion de saint Irénée touchant le nombre limité des âmes. Animé, comme Platon, d'un sentiment d'horreur pour ce qui n'a point de mesure, il admet conséquemment que Dieu a destiné à la vie un nombre d'hommes délimité; la génération doit donc cesser par une disposition, une institution divine harmonique, et alors doivent ressusciter les morts (2), dont les âmes seront conservées jusque là (3); il sera établi un tribunal pour juger les bons et les méchants; les uns seront destinés à une vie éternelle, les autres à la mort éternelle (4). De plus, à une époque déterminée l'ancien monde périra, et un monde nouveau sera formé, différent du premier, non dans sa substance, mais dans sa forme (5).

Qu'il nous soit permis de fixer encore l'attention particulièrement sur un point de cette doctrine, touchant la fin des choses. Le christianisme, sous sa forme primitive, tel qu'il se présenta au monde, s'efforça de ré-

---

(1) *Ib.* II, 33, 1 sq.; 34, 1; V, 6, 1; 9, 1.
(2) *Ib.* II, 33, 5.
(3) *Ib.* V, 31, 2.
(4) *Ib.* V, 27, 2.
(5) *Ib.* V, 28, 3; 36, 1.

pandre plutôt des principes moraux que des principes matériels. Il eut principalement en vue un problème moral, savoir la formation d'une société religieuse, d'une église, laquelle ne pouvait être fondée que par l'échange de sentiments purs, par un commerce moral. Cependant l'élément physique n'est pas complétement absent de cette philosophie. Ce n'est que par les tendances exclusivement ascétiques, cénobitiques, qu'il eût pu disparaître complétement ; et ces tendances étaient inconnues à ces temps qui ne cherchaient à réaliser rien de plus que la société religieuse. Or, quoique très vaguement, elles sont déjà indiquées dans la doctrine de la divine Providence, puisque cette doctrine détermine les rapports physiques mêmes; mais, beaucoup plus positivement, elle montre comme naturelle, comme essentielle la direction dans laquelle l'esprit des premiers chrétiens s'est mû généralement touchant la fin des choses. Alors le leurre de l'élément physique suscita la doctrine de la résurrection de la chair et du renouvellement du monde, tel qu'il est déjà annoncé dans la plus ancienne formule de la foi. Saint Irénée, qui s'attacha fermement à ces deux points, avait pourtant conscience de la différence qui existe entre l'élément moral et l'élément matériel; car si le moral dépend de la grâce divine et de notre libre arbitre, la résurrection de la chair et la formation d'un nouveau monde sont entièrement remises à la puissance de Dieu. De cette manière on comprend clairement la pensée suivante, que la sanctification de l'homme suppose non seulement la sainteté de la volonté, mais encore le perfectionnement de tous les rapports extérieurs.

On trouvera sans doute que les doctrines de saint Irénée ne constituent point un ensemble scientifique, qu'elles dépendent encore dans plusieurs parties de la forme traditionnelle des doctrines de l'Église, et qu'elles

s'appuient sur celles-ci comme sur une base solide. Cependant on ne peut méconnaître dans les doctrines d'Irénée une impulsion scientifique vivante qui s'efforce de composer un système complet, qui procède même avec un esprit philosophique, et avec l'assurance, développée par la tradition ecclésiastique, de trouver les principes de la raison. Quelque grossière que soit encore cette première esquisse de la doctrine chrétienne, personne pourtant n'hésitera à reconnaître sous des formes encore indécises le progrès actif de la philosophie chrétienne, surtout si l'on compare les essais postérieurs qui, plus mûrs, en sont découlés. Ces doctrines ne sont point, en tout cas, plus informes que celles de Thalès ou de Socrate.

CHAPITRE III.

Tertullien.

Q. Septimius Florens Tertullien, malgré ses rapports étroits, dans la plupart des points de sa doctrine, avec saint Irénée, abonde en récriminations extrêmement violentes contre la philosophie de l'antiquité. Cet homme, disons mieux, ce héros, à qui la littérature païenne était familière, qui, à ce qu'il paraît même, était fort instruit dans la jurisprudence, s'attacha avec un zèle ardent à l'Église chrétienne, et y revêtit la prêtrise qu'il garda jusqu'au moment où il s'incorpora dans la secte hérétique des Montanistes. Les nombreux écrits qu'il composa à la fin du deuxième et au commencement du troisième siècle, ont acquis à l'Église latine, malgré une profession de Montanisme déclarée ouvertement dans

plusieurs, une grande gloire à toutes les époques, et, par l'esprit vigoureux, original, qu'ils décèlent, ils ont aussi puissamment contribué à propager les idées scientifiques. Ils portent le sceau, impossible à méconnaître, de la rhétorique africaine; mais cette manière, ces antithèses brillantes, sont accommodées au goût du temps, et, si l'on sait pardonner à un style dont le caractère est d'être pressant, des emportements momentanés et des hyperboles audacieuses, qui sont autant de faiblesses, on finira par suivre avec un vif intérêt les grandes beautés de ses ouvrages, et l'on s'apercevra que Tertullien sut parfaitement approprier la manière de son école à son génie spécial. Dans ses sorties ironiques, vif, brusque, saisissant, il sait traduire au-dehors dans le plus magnifique éclat ses fortes et lumineuses convictions, tandis qu'il ne laisse percer que de fausses lueurs sur tout ce qui n'a encore pris qu'un développement incomplet en lui, et qu'il exprime ses pensées indécises en termes brefs, souvent obscurs. Si ses opinions montanistes l'ont éloigné plus tard de l'Église catholique, elles n'ont cependant point éteint en lui le sentiment qui résidait originellement dans son sein. Au contraire, d'une part, dès que le montanisme insista sur la sévérité des mœurs et sur leur pratique extérieure, Tertullien ne lutta plus contre le paganisme que pour ramener la religion chrétienne à son ancienne position qui, en ce temps, avait commencé à fléchir, à dégénérer; et, d'autre part, dès que le montanisme prétendit au don nouveau de prophétie, Tertullien, en partageant cette prétention, ne fit que céder à un besoin de son esprit, qu'il avait déjà ressenti précédemment dans sa lutte acharnée pour l'affermissement de la religion nouvelle. Ainsi le montanisme de Tertullien soutient le plus intime rapport avec sa manière propre de penser et avec les tradi-

tions, lesquelles racontent qu'il s'était séparé à la fin du parti montaniste et avait fondé une secte particulière. Ce qu'il est, en tout cas, parfaitement juste d'établir, c'est que la nature de Tertullien ne pouvait se mettre servilement sous la dépendance d'aucun parti (1).

Toutefois, cet esprit indépendant se soumit pleinement à la tradition de l'Église. Et cette soumission renferme l'explication exacte de l'attitude que prit Tertullien à l'égard de la philosophie, et qui s'annonce, au premier aspect, comme absolument hostile. Que de fois et avec quelle violence il attaque la doctrine platonicienne; avec quelle autorité il réprouve le stoïcisme qui soutient cependant le rapport le plus exact avec la plupart de ses propres doctrines! Il combat ainsi les systèmes philosophiques qui trouvaient de son temps le plus de faveur parmi les chrétiens. Socrate, le père de presque toutes les doctrines de la Grèce, il le met en lambeaux, présentant les interprétations les plus haineuses de toutes les paroles que ce sage proféra dans le moment le plus sublime de sa vie, alors qu'il la sacrifiait à sa manière de penser. Le démon de Socrate n'est aux yeux de Tertullien qu'un mauvais génie qui l'avait enchaîné (2); car personne ne participe à la vérité sans Dieu, et personne ne connaît Dieu sans le Christ, et le Christ est à jamais inconnu sans l'Esprit saint et sans la Foi. Or, de toutes ces choses, les païens ne savaient rien. Leurs poëtes, sophistes et philosophes, ont puisé à la source des prophètes, mais ils n'en ont rapporté qu'une vérité obscure, encore enveloppée de nuages,

---

(1) Cf. L'*Antignostique* de Néander. L'*Esprit* de Tertullien; p. 509.

(2) *De anima*, 1; 39.

telle qu'elle se montrait aux Juifs ; et lors même que la vérité simple leur eût été présentée, ils l'eussent compliquée, voilée par leurs recherches téméraires sur des sujets insondables, ils l'eussent rendue douteuse (1). Les philosophes sont les patriarches des hérétiques ; leurs doctrines ont été scrutées par ceux-ci avec l'ambitieux désir de pénétrer ce qui n'a pas été révélé à la foi. La philosophie est l'œuvre des démons, ce sont eux qui l'ont enseignée, ce sont eux qui l'ont préconisée (2). Naturellement, Tertullien est bien loin de tenir le christianisme pour une sorte de philosophie (3). On dut presque penser à une raillerie amère, lorsqu'on le vit vêtir le manteau de philosophe, et reconnaître ainsi une analogie entre la philosophie et le christianisme (4).

Un homme, pensera-t-on, qui portait un jugement si sévère sur la philosophie, devait n'avoir rien de commun avec les recherches philosophiques, et il ne s'en était approché que pour les repousser aussi loin qu'il était en lui. Tel est, en effet, son point de vue. Il croit que la philosophie n'est d'aucune utilité et qu'il suffit de la foi, quelque resserrées qu'en soient les bornes. Il ne nous est accordé que de savoir un peu, mais un chrétien n'a pas la légitime faculté de pénétrer au-delà de ce qu'il lui est permis de découvrir ; et il ne lui est permis de découvrir que ce qui est enseigné de Dieu ; mais ce que

---

(1) *Apol.* 47.

(2) *De anima*, 1 ; 3. Philosophis— —patriarchis, ut ita dixerim, hæreticorum. *De præsc. hær.* 7. Hæ sunt doctrinæ hominum et dæmoniorum. *Adv. Marc.* V, 19.

(3) *Apol.* 46.

(4) *De pallio* c. 6. Gaude, pallium, et exulta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo christianum vestire cœpisti.

nous apprenons de Dieu est un tout complet (1). Le besoin de savoir devient inutile après Jésus-Christ, et inutiles deviennent les recherches après l'Évangile. Si nous avons la foi, nous ne désirons rien au-delà, car nous croyons tout d'abord que nous ne devons rien croire de ce qui est hors la foi (2). La foi est, au jugement de Tertullien, si complétement suffisante, que le croyant ne désire rien de plus, ni de lire l'Écriture, ni de recevoir le baptême. La foi pleine et entière est sûre du salut (3). Tertullien recommande une foi si aveugle, comme il a déjà été dit précédemment, qu'on la désire plutôt que l'instruction procurée ou ordonnée par cette foi (4). C'est absolument, pleinement que nous devons nous soumettre à la voix de Dieu, et nous n'avons pas à examiner si elle est en réalité de Dieu. Le mot du Seigneur : « Cherchez et vous trouverez, » ne peut s'appliquer qu'aux temps où Jésus n'était pas encore reconnu comme Christ, et où il renvoyait par conséquent les Juifs à leurs Écritures sacrées pour y reconnaître son annonciation (5).

C'est en ce sens que Tertullien expose la tradition de l'Église. Les hérésies tiennent leur nom du choix qu'elles

---

(1) *De anima*, 2 fin. Nam et certa semper in paucis et amplius illi (sc. christiano) quærere non licet, quam quod inveniri licet. — — Porro non amplius inveniri licet, quam quod a Deo discitur. Quod autem a Deo discitur totum est.

(2) *De præsc. hær.* 8. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse, quod ultra credere debemus.

(3) *De bapt.* 18 fin. Fides integra secura est de salute. *De præsc. hær.* 14.

(4) *De cor. mil.* 2.

(5) *De præsc. hær.* 8.

font, mais le chrétien n'a pas à choisir : rien n'est laissé à son libre arbitre. Les apôtres sont nos maîtres ; ils n'avancent rien non plus de leur propre autorité, mais ils transmettent fidèlement aux nations les doctrines qu'ils ont reçues du Christ (1). C'est à nous de maintenir la règle de la foi, la tradition des apôtres, la tradition orale plus encore que la tradition écrite ; car on discute sur le canon des Écritures saintes, on hésite en les interprétant. Nous devons d'abord nous demander où est la tradition véridique (2). Les apôtres ont tracé sa véritable règle à l'Église qu'ils ont fondée ; cette Église l'a transmise comme un germe de doctrine aux autres Églises, qui se lient toutes les unes aux autres et forment une seule Église. C'est ainsi que nous nous rattachons par l'unité de doctrine à l'Église apostolique. C'est un signe de la vérité de nos croyances (3). On ne peut pas tenir plus fortement que Tertullien à l'unité de la doctrine et de l'Église ; en s'y attachant, il consolide sa foi. De même qu'un membre puise sa santé et sa force dans son union avec les autres membres, de même il fortifie sa foi en vivant, en croyant de concert avec les autres chrétiens, parce qu'ils forment un même corps avec lequel il se voit grandir. Rien ne peut donc le troubler dans la sécurité de sa foi, ni l'instinct de recherche, — combien de fois il condamne la curiosité, le désir de savoir ! — ni le doute sur la possibilité de ce que la règle de la foi enseigne, et sur le degré de croyance que cette règle

(1) *De præsc. hær.* 6.

(2) *Ib.* 14 sqq.

(3) *Ib.* 20. Traducem fides et semina doctrinæ. *Ib.* 21. Communicamus cum eubsiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa : hoc est testimonium veritatis.

mérite; car ne rien savoir contrairement à la règle, c'est tout savoir (1); la foi, non le savoir, rend heureux; ce qu'avance la tradition sainte est digne de créance parce qu'il est insensé; il est certain, parce qu'il est impossible (2).

C'est une remarque assez curieuse à faire qu'un homme puisse tenir si opiniâtrément à l'unité de l'Église et à l'infaillibilité de la doctrine ecclésiastique, quand lui-même appartient à un parti religieux, quand lui-même accuse presque l'Église entière de comprendre trop étroitement l'action de Dieu sur notre esprit, de mépriser ou de négliger la discipline ainsi que les pratiques pieuses, et qu'il croit, en conséquence, devoir s'en séparer (3). Mais, sans doute, il s'inquiétait peu de l'unité extérieure de l'Église; il l'entend dans le sens spirituel (4), et il pense combattre pour l'Église ancienne et véritable, même lorsqu'il défend les nouvelles révélations de Montanus, de Priscilla, de Maximilla. Qu'on réfléchisse à sa position, et l'on ne trouvera rien d'étonnant à ce que, désireux de consolider l'ancienne église, il acquiesce aux révélations nouvelles. Ce qui lui importe surtout, c'est une base solide pour ses convictions; jusqu'où iront-elles, il s'en inquiète peu. Mais il doit craindre que les païens et aussi les hérétiques, tout en procédant du Nouveau et de l'Ancien Testament, n'attaquent la doc-

---

(1) *Ib.* 14.

(2) *De carne chr.* 5. Credibile est, quia ineptum est. — — Certum, quia impossibile.

(3) Ceux qui rejettent le Paraclet et les nouvelles prophéties, et se livrent à la volupté, sont, selon lui, les psychiques, *psychici. De jejunio advers. Psychicos*, 1.

(4) *De pud.* 21 fin. Sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

trine orthodoxe, qu'ils n'opèrent des scissions dans l'Église; bien plus, que le doute, le désaccord, ne s'introduisent dans l'Église orthodoxe elle-même, et qu'une sévérité moins stricte dans la pratique, une nouvelle manière de considérer les choses, ne se répande insensiblement. Il ne trouve aucune garantie de sécurité sur ces points dans les Écritures saintes. L'Ancien Testament a lui-même été ébranlé par le Nouveau; tout ne continue pas d'y avoir une valeur pour nous; la règle que Tertullien a lui-même établie pour discerner ce qui est encore bon de ce qui est abrogé (1) pouvait difficilement lui servir pour l'appréciation de tous les points de la doctrine; d'ailleurs cette règle n'est pas universellement reconnue; le Nouveau Testament lui-même est susceptible d'interprétations trop différentes entre elles; Tertullien trouve même ici la diversité naturelle, car il fallait des hérésies pour l'épreuve des véritables chrétiens. Mais il devait y avoir aussi des passages équivoques dans l'Écriture sainte pour que les hérésies puissent rendre leurs opinions vraisemblables (2). Ainsi Tertullien ne trouve contre les hérésies aucunes raisons solides, même dans l'Écriture sainte; bien plus, il n'est pas rare qu'il se voie contraint d'avoir recours à des interprétations téméraires pour mettre ses convictions en accord avec les préceptes de l'Écriture. Comment aussi, vu l'incertitude du canon des Écritures sacrées, vu l'inexpérience dans l'art de l'interprétation, vu, enfin, l'absence de sens historique à cette époque, pouvait-il régner une confiance parfaite en cette source des idées, des opinions ! Rien de plus certain, sans doute, que la règle de

---

(1) Cf. Néander, *op. cit.* pag. 252.

(2) *De resurr. carn.* 63.

la foi, mais elle ne réunit pas la plénitude des adhésions sur tous ses termes, lesquels prêtent à différents sens; du reste, Tertullien est fort éloigné d'admettre que toute connaissance de la vérité est impossible pour cela. Il n'en veut pas moins poser cette règle en base certaine des recherches, et en mesure d'appréciation, au moyen de laquelle l'on puisse discerner le vrai et le faux. On peut s'avancer au-delà, et se ranger avec tels de ses frères qui sont exercés aux recherches, mais il ne faudrait pas faire dépendre le salut du monde de l'investigation (1). Il conçoit parfaitement que l'on ne puisse pas renoncer au droit de recherche et s'en tenir à l'antiquité; mais il ne prétend pas repousser cette antiquité, encore moins la fausser; les temps modernes peuvent y être en germe; la vérité ne saurait être entravée par rien, ni par l'habitude, ni par une époque donnée, ni par aucune considération de personne ou de lieu. Le plus récent pour nous est souvent le plus ancien en soi; car le Christ, le vrai absolu, est de toute éternité. Ce n'est pas leur nouveauté qui confond les hérétiques, c'est la vérité (2). Mais s'il est tenté d'avancer dans la recherche du vrai plus loin que la primitive révélation chrétienne et la règle de la foi ne l'autorisent, alors, comme les simples chrétiens, du moins, qui peuvent croire simplement et non se livrer à l'investigation, il réfléchit à une base certaine qui repousse les recherches oiseuses et la curiosité, qui exclut les hérésies et fonde l'harmonie dans l'église; car il soutient que le christianisme et la doctrine qui y est enseignée, n'est pas dé-

---

(1) *De præsc. hær.* 14.

(2) *De virg. vel.* 1. Hæreses non tam novitas quam veritas revincit.

volue aux docteurs, aux savants, qui ne sont qu'en petit nombre; tous doivent y avoir part; le christianisme n'est pas une doctrine secrète, ésotérique (1). Sur ce point, Tertullien trouve ses seuls secours dans l'Esprit saint qui vivifie encore constamment l'Église chrétienne et lui fait entendre sa voix; car cette faculté du pressentiment, dont tous les hommes sont en possession (2), est de l'essence de l'âme; et les songes surtout, bien qu'envoyés souvent par les démons, nous annoncent Dieu également et nous assurent la présence de l'Esprit divin qui est répandu au-dessus des corps charnels, en sorte que la majorité des hommes apprennent à connaître Dieu par les apparitions qui surgissent dans leurs rêves (3). Or, comment Dieu n'aurait-il pas dispensé ces dons et ces révélations particulièrement à la sainte Église? Tertullien regarde donc comme une offense commise envers l'Esprit saint, comme un sentiment capricieux, de prétendre refuser à la présente Église ce qui est commun à tous les hommes et fut incontestablement le partage de l'Église ancienne, à savoir : le don de prophétie et d'illumination d'en-haut (4). Or il reconnaît que ce don fut accordé aux Montanistes, et c'est pourquoi il se rattache à eux. Là, l'esprit est saisi, ravi à son sens intime, à sa conscience; la force divine l'ombrage, pour ainsi parler. On ne saurait nier, en réfléchissant à cette idée d'une extase sans con-

---

(1) *De præsc. hær.* 25 sq.

(2) *De anima*, 22; 24; *adv. Marc.* II, 9; *De test. anim.* 5. Mirum, si a Deo data (sc. anima) novit divinare.

(3) *Ib.* 47. Major pœne vis hominum ex visionibus Deum discunt.

(4) *Adv. psych.* 1.

science, que les points de vue des anciennes religions ne prévalussent dans Tertullien ainsi que dans Tatien (1). Les révélations des Montanistes, selon l'espoir de Tertullien, doivent donc écarter toutes les questions soulevées par l'hérésie et apaiser la soif du savoir (2). Ce ne sont point des choses absolument nouvelles et inconnues qu'ils doivent annoncer; mais ils se proposent de maintenir la règle de l'Église, qui est une, immobile, immuable, de nous fortifier dans l'exacte intelligence de la doctrine ancienne, et de nous conserver intacte la vraie interprétation de l'Écriture sainte, en ajoutant à toutes ces bonnes choses de meilleures encore, et en nous conduisant sans repos ni trève en avant dans la vie et la doctrine. Car de même que le diable augmente tous les jours le nombre de ses inventions, de même l'œuvre de Dieu ne doit pas s'immobiliser; au contraire, le Seigneur nous a envoyé le Paraclet pour avancer, selon l'ordre des temps, dans la sagesse : l'étroite intelligence de l'homme ne pouvait tout comprendre en une seule fois (3).

---

(1) *Adv. Marc.* IV, 22. In causa novæ prophetiæ gratiæ ecstasin, id est amentiam, convenire. In Spiritu enim homo constitutus, præsertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excedat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quæstio est.

(2) *De resurr. carn.* 63 fin. Cujus si hauseris fontes, nullum poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quæstionum.

(3) *Adv. psych.* 1; *De virg. vel.* 1. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adjiciente quotidie ad iniquitatis ingenia, opus Dei aut cessaverit aut proficere destiterit? Cum propterea Paracletum miserit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini,

Ainsi nous le voyons : Tertullien ne voulait en aucune façon s'opposer au développement ultérieur des doctrines chrétiennes. Au contraire, comme nous le ferons observer bientôt plus exactement, c'est un de ses principes fondamentaux que tout marche de progrès en progrès et sans interruption. Tertullien est du nombre des hommes qui vivent dans la conviction que, toutefois, une opinion n'est un véritable avancement qu'autant qu'elle ne rompt pas avec l'antiquité et qu'elle conserve le bien reconnu du passé ; venu à une époque où des traces de décadence se dénonçaient déjà, et où l'on ne voyait s'ouvrir nulle part une voie certaine de progrès, il s'imposa donc la double tâche d'assurer l'ancien contre l'orgueil du nouveau.

Conséquemment on pourrait penser que le point d'arrêt pris par Tertullien dans le montanisme lui suffirait pleinement, qu'il ne se livrerait à aucune recherche ultérieure, qu'il n'aurait recours à aucune philosophie. Mais il n'en fut point ainsi de lui ; en mettant en œuvre tous les moyens qu'offre la révélation contre la témérité de la curiosité humaine, il fut, au contraire, poussé insensiblement à la philosophie. Ce fait nous paraît assez instructif pour ne point regretter la peine que nous avons prise de suivre Tertullien à travers toutes ses opinions, toutes ses erreurs.

Il faut y réfléchir : Tertullien se trouve engagé dans une lutte acharnée contre les païens, contre un grand nombre d'hérétiques de partis différents, même contre les orthodoxes pleins d'un froid mépris pour les révélations du montanisme. Il lui faut justifier devant leur

---

Spiritu sancto. — — Quæ est ergo Paracleti administratio, nisi hæc, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur ?

tribunal la vérité de ses convictions. Mais tous n'accepteront pas les arguments empruntés de l'esprit prophétique des Montanistes ; il est donc obligé, pour combattre ses adversaires, de chercher un autre terrain. Et il a encore pour cela un autre motif. Il attache une haute importance à la discipline de l'Église ; il honore particulièrement la simplicité, la rigueur et la fermeté de l'Église ancienne, et c'est par ce côté que le montanisme obtient son adhésion ; mais hors de là l'esprit de la réflexion l'anime ; le développement de la doctrine de l'Église l'occupe activement, et, sur ce point, les dons de prophéties accordés aux Montanistes ne peuvent le satisfaire entièrement, car ils concernent surtout la discipline, et la doctrine peu (1). Un homme comme Tertullien, qui aspirait à découvrir les principes du christianisme jusque dans ses éléments les plus intimes, qui, dans le fait, ne se montrait guère moins hardi que les Gnostiques (2), ne pouvait pas trop s'empêcher d'admettre une autre source de connaissance par-delà la tradition historique et les assertions des prophéties nouvelles.

Tertullien nomme cette autre source de connaissance la nature, force constamment vivante, active, nullement différente, dans son essence, de la raison. L'âme que

---

(1) Tertullien les rapporte au développement de la doctrine toutes les fois qu'ils n'impliquent rien *adversus catholicam traditionem*. On trouve un exemple de l'usage, de l'utilité qu'il en tirait pour sa doctrine dans *De anima*, 9. Mais ces dons ne pouvaient évidemment fournir rien de bien certain. Les révélations des Montanistes étaient, sous ce rapport, encore plus équivoques que les Écritures sacrées.

(2) Cf. v. g. *De carne Chr.* 17.

nous tenons de la nature nous atteste la vérité. Plus ses témoignages sont vrais, plus ils sont simples; et plus ils sont simples, plus ils sont intelligibles; et plus intelligibles, plus universels; et plus universels, plus naturels; et plus naturels, plus divins. La nature est la maîtresse, l'institutrice; l'âme est l'élève : Dieu est le maître de la maîtresse (1). Tout le monde atteste Dieu dans les exclamations involontaires. La conscience intime de cette vérité est vivante partout; elle proteste contre les païens, malgré leur volonté, dans leur propre sein. L'attestation de la vérité au fond de l'âme est plus ancienne que le témoignage des prophéties; la conscience d'un Dieu est la dot originelle de l'âme (2). C'est dans les termes les plus véhéments qu'il se déchaîne contre les contempteurs de la nature, ainsi que contre un Marcion. Le monde, l'œuvre la plus belle, a été créé par Dieu pour se révéler (3). Au début, la nature doit nous apprendre à connaître Dieu (4). Jamais Dieu n'est caché, jamais Dieu ne nous fait défaut, toujours il est connu, entendu, vu, comme il lui plaît. Ce qui témoigne de Dieu, c'est tout ce que nous sommes, et ce dans quoi nous sommes (5). Tertullien, plein de cette confiance

---

(1) *De test. anim.* 5. Hæc testimonia animæ quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. — — Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistræ.

(2) *Adv. Marc.* I, 10. Ante anima, quam prophetia. Animæ enim a primordia conscientia Dei dos est, eadem, nec alia et in Ægyptiis et in Syris et in Ponticis.

(3) *Ib.* 13.

(4) *Ib.* 18.

(5) *Ib.* 10.

dans le témoignage de la nature et de l'âme instruite par la nature, va jusqu'à nommer l'âme une chrétienne de nature (1), mot qui ne doit être pris que dans un sens restreint; car nous devenons chrétiens, nous ne le sommes pas en naissant (2). Fermement attaché au témoignage naturel, qui est répandu universellement, autant chez les juifs que chez les païens, il aime à invoquer également le langage, œuvre de la nature, en témoignage de la vérité de ses convictions. La conscience silencieuse de la nature, la divinité de l'âme elle-même, s'est exprimée dans la dénomination des choses (3).

Dans tous ces appels à l'âme, à la nature, il faut naturellement entendre la nature qui n'est point faussée, ni troublée par le péché. Mais cette nature consiste dans la raison, car l'âme est naturellement raisonnable, puisqu'elle procède d'un être raisonnable. Tout ce que Dieu a créé est raisonnable, ou plutôt est l'âme née du souffle divin. Si l'âme renferme quelque chose d'irraisonnable en elle, et que sa nature se soit ainsi développée, ce vice provient uniquement d'une transgression de sa part (car toute transgression est irraisonnable), laquelle a nourri cet ancien défaut depuis le commencement (4). Toutefois, il ne peut pas s'ensuivre la destruction du raisonnable dans l'âme; une autre nature qui a crû par superfétation ne peut pas étouffer le naturel proprement

(1) *Apol.* 17. O testimonium animæ naturaliter Christianæ.

(2) *Ib.* 18. *De test. an.* 1.

(3) *De virgin. vel.* 5.

(4) *De anima,* 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animæ a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod Deus jussu quoque ediderit, nedum id, quoque proprie afflatu suo emiserit? etc.

dit, le prédominant, le divin dans la nature ; la défectuosité de l'âme ne peut être placée que parmi les ombres, les apparences, parce qu'elle n'est pas Dieu, mais elle ne peut pas être anéantie, car elle vient de Dieu. Même dans l'homme le plus dépravé, il y a encore une semence de bien, il luit encore une lumière, il reste toujours le témoignage de l'âme en faveur de Dieu (1). Ceci s'appuie sur ce que Tertullien s'en réfère lui-même à la raison pour baser la foi et la tradition ; la raison fournit la loi, et la loi rationnelle a droit au respect ; l'habitude doit être honorée simplement comme interprète de la raison (2). Tout est en Dieu aussi bien naturellement que rationnellement (3). De même que Dieu a tout prévu, ordonné, disposé avec raison, de même il a voulu que la raison présidât à toute action, à tout jugement (4).

Ainsi, nous le voyons : malgré son respect pour l'an-

---

(1) *Ib.* 41. Nam, ut diximus, naturæ corruptio alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animæ, illud principale, illud divinum et germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est. — — Sic et in pessimis aliquid boni. — — Sic et divinitas animæ in præsagia erumpit ex bono priore, et conscientia Dei in testimonium prodit.

(2) *De corona mil.* 4. Porro si lex ratione constat, lex erit omne jam, quod ratione constiterit, a quocumque productum. — — Consuetudinis, quæ propterea colenda est, ne non sit rationis interpres. *Ib.* 10 : *apol.* 4. Suspecta lex est, quæ probari se non vult. *Adv. Psych.* 10.

(3) *Adv. Marc.* I, 23. Sicut naturalia, ita rationalia in deo omnia.

(4) *De pœnit.* 1. Quia Deus, omnium conditor, nihil non ra-

cienne tradition et les révélations nouvelles, Tertullien ne ferme point l'oreille à la voix de la nature et de la raison, qui s'élève dans notre âme; il en attend plutôt, il désire en recevoir les garanties de la vérité; il étend même autant que possible l'usage de la raison, afin de trouver les principes de la foi; de façon qu'il ne faut point s'étonner davantage si, au milieu de toutes ses agressions violentes contre la philosophie, il apparaît cependant comme un des hommes qui ont toujours philosophé dans le sens chrétien du mot. Il prend pour point de départ la règle de la foi, il désire une foi même avant que nous connaissions ou que nous ayons reçu les choses de la foi, il attend même en outre une révélation nouvelle de l'esprit; mais voici pourquoi : partant de sa connaissance intime de Dieu, il espère que la nature, la raison toujours vivante en nous, qui nous a réunis en une communauté spirituelle, nous a conduits jusqu'ici et continuera encore de nous guider; il requiert que nous acceptions la nature ou la raison dans tout le passé, que nous croyions en elle dans toutes les révélations nécessaires à notre salut, que nous y croyions dans autrui comme dans nous-mêmes. Tel est, en définitive, le point où aboutit la foi la plus simple dans les révélations; c'est, à savoir, à la conscience d'une âme puissante, active, qui nous convainc qu'elle est d'accord, qu'elle est une avec la nature et avec Dieu. Ce n'est point encore ici, quoi qu'on en ait dit, que se trouve une opposition entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle; car, lors même que Tertullien présente à notre foi l'absurde et l'impossible comme le terrain de Dieu,

---

tione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intelligique voluit.

il se fonde simplement sur ce principe que les actes divins sont au-dessus de l'intelligence humaine (1). Et pourtant il aspire toujours à connaître même les mystères de la nature divine; il se subordonne avec humilité à son créateur, il condamne l'orgueil de ceux qui désirent tout savoir, mais il est fort éloigné du découragement des tièdes qui considèrent comme impossible que Dieu accomplisse son plus grand œuvre en nous, qu'il nous dévoile ses perfections mystérieuses, enfin qu'il fasse de nous des dieux (2). Nous pouvons connaître Dieu et le devons, telle est la présupposition de sa doctrine; mais les temps ne sont pas encore venus, et rien n'arrive, ne se fait contre l'ordre des temps (3).

Mais on peut légitimement se demander comment Tertullien, construisant une certaine philosophie, a pu néanmoins éclater avec tant de violence contre la philosophie qu'il ne veut absolument rien savoir d'un christianisme stoïcien, platonicien ou dialectique, qu'en d'autres termes il méprise tout moyen scientifique et auxiliaire d'investigation que le passé offrait dans la philosophie grecque. Toutefois, s'étonner beaucoup de ces sorties et de cette demi-contradiction, c'est dénoncer au moins une méconnaissance de l'histoire et de la nature de la philosophie. A toutes les époques où des révolutions significatives se sont accomplies dans le développe-

---

(1) *De carne Chr.* 4. Plane stultum, si de nostro sensu judicamus Deum.

(2) *Adv. Herm.* 4; 5. Nam et dii erimus, si meruerimus illi esse, de quibus prædicavit : ego dixi, vos dii estis, et stetit Deus in ecclesia deorum, sed ex gratia ipsius, non ex nostra prophetiæ, quia ipse est solus qui deos faciat.

(3) *De virg. vel.* 1. Nihil sine ætate est, omnia tempus expectant.

ment de l'esprit philosophique, on remarque en même temps un profond dédain de l'antiquité ; convaincu que l'on est d'entrer dans une route inviolée, on tient le passé pour erroné. Tertullien est encore tout plein de haine, tout plein de craintive horreur contre le monde païen : on se croirait au commencement de l'Église chrétienne où ces sentiments étaient naturels ; toute tendance, tout rapprochement vers le paganisme lui semble l'imminence d'une souillure. Le théâtre, les jeux et les fêtes, et même les plus innocents usages païens, lui inspirent une horrible épouvante. Les chrétiens ne doivent revêtir aucune fonction publique ; il leur défend le service militaire, ou ne l'autorise que dans des cas très limités ; l'habillement même ne doit avoir rien de commun avec les vêtements païens ; tout métier qui a une corrélation avec le service des dieux, doit nous être odieux à cause du sentiment chrétien ; il vaut mieux que les chrétiens travaillent pour le luxe et l'orgueil que pour les superstitions. Ce que Tertullien reproche au peintre Hermogène, ce n'est pas seulement son second mariage, mais ce sont encore ses tableaux. Il ne tolère pas que les chrétiens se permettent d'enseigner la littérature, parce qu'elle est liée à la mythologie. On lui objectait que les choses divines ne peuvent être connues sans les choses de ce monde, et il crut pouvoir résoudre cette objection en disant que, bien même que l'étude de ces choses soit permise, l'enseignement ne pouvait en être autorisé (1). Comment, après avoir constaté cette sévérité de sentiment, ne pas s'attendre de sa part à d'amers re-

(1) Cf. sur ces objets l'écrit *De idololatria*, surtout c. 10. Quomodo repudiamus secularia studia, sine quibus divina non possunt? etc.

proches contre la philosophie païenne ? Il faut aussi considérer que Tertullien appartenait à la civilisation latine dans laquelle la philosophie avait pénétré beaucoup moins profondément que dans la civilisation grecque. Il regarde la philosophie comme un luxe de l'esprit, comme une chose propre à corrompre cette simplicité de mœurs et de pensées qu'il aime. Il tient également en mépris la poésie ancienne, à laquelle il croit pouvoir facilement substituer les cantiques simples des chrétiens. Dans ses déclamations contre la philosophie de l'antiquité, on croirait parfois entendre parler Sénèque (1), lequel compare toute recherche approfondie, toute pensée qui n'entre pas immédiatement dans la vie pratique, au superflu et au luxe amollissant (2). C'est par cette raison, pense Tertullien, que le Christ a dû venir : il voulut doter les hommes, corrompus par l'urbanité, par la délicatesse, d'un nouveau sens capable de saisir la vérité (3). Toutes ces accusations, d'ailleurs, contre l'ancienne philosophie, portent, d'une part, sur ce qu'elle s'écarte, se sépare de l'opinion, et, d'une autre part, sur ce qu'elle procède de l'ambition, et qu'elle est une interprète téméraire de la nature divine (4), car elle veut tout ordonner selon les lois de Dieu, déduisant

---

(1) *De anima,* 20. Tertullien l'appelle *Seneca noster,* bien qu'il soit un philosophe païen.

(2) *De spect.* 28. Philosophi quidem hoc nomen (sc. voluptatis) quieti et tranquillitati dederunt, in ea gaudent, in ea avocantur, in ea etiam gloriantur.

(3) *Apol.* 21. Qui jam expolitos et ipsa urbanitate deceptos in agnitionem veritatis ocularet.

(4) *De anima*, 1. Philosophus gloriæ animal. *De præscr. hær.* 7. Temeraria interpres divinæ naturæ dispositionis.

d'un petit nombre d'exemples une règle générale, n'accordant rien au libre arbitre de Dieu, ne jugeant rien selon les propriétés de son essence. Quant à la nature, la philosophie a renoncé à s'y soumettre (1).

Mais Tertullien, pourrait-on se demander, n'a-t-il pas renoncé aussi à un passé qui n'était pas moins dans les desseins de Dieu que la nature à laquelle il se rattachait? Il incrimine le passé païen sans savoir quelles profondes racines ce passé a jetées dans la pensée des hommes, dans une pensée qui sert assez souvent à le déterminer luimême. Il a confiance en la nature, dont les germes vitaux ont grandi au sein de l'antiquité, en sont sortis; il a confiance en une force qui se renouvelle constamment. Il ne sait pas, ou il veut oublier que cette nature qu'il invoque fut honorée également par les stoïciens; que ses principes sur la nature, il les a en partie empruntés de ces philosophes; il ne veut point se rappeler cela, parce que, sans doute, il ne peut point estimer le stoïcisme, ni par conséquent l'antiquité, à l'égal de la nouvelle face des choses que le christianisme est appelé à développer.

Avant de nous engager plus loin, dans les vues de Tertullien sur la nature, cette principale base de l'originalité de sa doctrine, nous devons exposer d'abord ses principes en cette matière. Il faut incontestablement les chercher dans sa Théologie. Nous avons vu avec quelle inébranlable fermeté il s'appuie sur le principe de la

---

(1) *De anima*, 2. Formas rebus imponit, eas nunc peræquat, nunc privat, de certis incerta præjudicat, provocat ad exempla, quasi comparanda sint omnia, omnia præscribit, proprietatibus etiam inter similia diversis, nihil divinæ licentiæ servat, leges naturæ opiniones suas facit; ferrem, si naturalis ipsa, ut compos naturæ, de conditionis consortio probaretur.

conscience de Dieu ; avec quelle sincérité il ajoute foi au témoignage immédiat que lui fournissent en faveur de Dieu la nature et l'âme. Or Dieu, ou ce que chacun entend par ce mot, est l'Éternel, le souverainement grand, ce à quoi rien n'est égal ni en forme, ni en raison, ni en force, ni en puissance, ce qui, par conséquent, est *suî generis*, et, pour ce motif, pensé comme unique. Dieu seul est parfait (1). Point de Dieu ou un seul; car mieux vaut pour une chose n'être pas que d'être au-dessous d'elle-même (2). Qui admet deux dieux, peut aussi bien en admettre une multitude; car hors de l'unité, le nombre est infini forcément (3). C'est ainsi que Tertullien comprend le polythéisme, et aussi le gnosticisme auquel il reproche la témérité qu'il a commise en distinguant deux dieux, l'un supérieur, l'autre inférieur, et en voulant s'élever au-dessus de ce dernier (4). La notion de la grandeur dont Tertullien part pour démontrer l'unité de Dieu ne s'est pas introduite dans sa preuve sans intention et simplement par mégarde, mais elle s'accorde très exactement avec son système tout entier. En cela, Tertullien se rattache aux principes du stoïcisme, qui soutient que rien n'est sans corps, qu'il existe par conséquent une véritable substance ; de même que tous les autres Pères de l'Église de son temps, il pense Dieu comme un corps (5); par où assurément il ne prétend

(1) *Adv. Marc.* II, 16.

(2) *Ib.* I, 3. Deus si non unus est, non est. Quia dignius credimus non esse, quodcumque non ita fuerit, ut esse debebit.

(3) *Ib.* I, 5.

(4) *Ib.* II, 2.

(5) *De anima*, 7. Nihil enim, si non corpus. *Adv. Prax.* 7; *De carne Chr.* 11. Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

point nier que Dieu est un esprit, car il est accoutumé à penser l'esprit simplement comme une espèce particulière de corps, comme un corps d'une figure déterminée (1), qu'il assimile à un corps humain dans sa description où il prend dans le sens littéral les termes de mains, de pieds, d'yeux, dont se sert l'Écriture, ajoutant toutefois que ces membres, ces organes ne peuvent être pensés en similitude avec ceux de l'homme (2). On doit s'attendre naturellement à ce que ces images, ces représentations altèrent d'autres pensées plus pures de Tertullien sur Dieu, et que, par conséquent, sa philosophie revête une forme rude et inachevée; on peut s'étonner également que de pareilles représentations aient été adoptées par un homme qui avertissait sur le danger d'apprécier le divin avec une mesure humaine (3); on ne les trouve, d'ailleurs, point d'accord avec son principe, qui dut être pris en considération dans ce cas plus que dans tout autre, savoir que même l'absurde et l'insensé ne doivent point, quoique frappants, rebuter dans l'examen des mystères de Dieu; on peut jusqu'à certain point s'expliquer ces représentations en considérant que Tertullien cherche à défendre partout le naturel et la vérité du sensible.

La doctrine que le christianisme professe sur Dieu, et qui contint toujours en soi au moins le germe de la Trinité, dut par conséquent être bientôt conduite à distinguer l'essence de Dieu de ses relations aux autres objets.

---

(1) *Adv. Prax.* l. c. Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sur l'*effigies* cf. *De anima,* 9.

(2) *Adv. Marc.* II, 16.

(3) L. c. Stultissimi, qui de humanis divina præjudicant.

Cette distinction fut établie plus profondément par la doctrine chrétienne que par aucune autre doctrine religieuse antérieure, et c'est là un de ses mérites qui resta souvent inaperçu. Tertullien recommande cette distinction absolument en passant. Dans sa réfutation d'Hermogène, lequel s'était efforcé de prouver l'éternité du monde en montrant que Dieu avait toujours été le Seigneur, il fait observer que la substance de Dieu doit être distinguée de sa puissance, que la première est éternelle, et que celle-ci n'est qu'un attribut relatif aux choses sur lesquelles elle s'exerce. Ainsi Dieu ne serait pas éternellement père et juge, mais père à la naissance du fils, et juge après la faute commise. Pour lui-même il était Dieu, pour les choses il fut Dieu et le Seigneur par le fait qu'elles furent (1). Il est bon en soi, il est juste par rapport à nous (2). On voit que cette doctrine suppose le commencement du monde dans le temps, et que, au sujet de la bonté de Dieu, elle ne prétend rien, si ce n'est que cette bonté est dépendante du rapport temporaire de Dieu avec les créatures. En effet, au jugement de Tertullien, la bonté de Dieu est la cause origiginaire de la création, sans commencement et avant le temps, puisqu'elle est elle-même le principe du commencement du temps (3). Tertullien se rattache ainsi à la doctrine présentée par Platon que le temps est né avec le monde. Tertullien pense que la bonté est une

---

(1) *Adv. Herm.* 3. Deus substantiæ ipsius nomen, — — dominus vero non substantiæ, sed potestatis. — — Nam Deus sibi erat, rebus autem tunc Deus, cum et dominus.

(2) *De resurr. carn.* 14. De suo optimum, de nostro justum.

(3) *Adv. Marc.* II, 3. Ergo nec tempus habuit ante tempus, quæ fecit tempus, sed nec initium ante initium, quæ constituit initium.

propriété de Dieu en soi, parce qu'elle est liée inséparablement à la raison, et que, comme il a déjà été remarqué, la raison est essentiellement Dieu et une avec la raison divine (1). En posant ainsi absolument les propriétés de Dieu, il résume un principe suprême de tout, qui est pensé absolument, sans aucune relation. Parfois, dans son expression, Tertullien sépare la notion de Dieu de tous ses rapports. Dieu eût été avant toutes choses, seul, son monde, son espace, son tout à lui-même. Ainsi Tertullien n'oublie pas de reconnaître en Dieu la raison, le sentiment de soi-même ou la conscience de soi (2).

Toutefois, en identifiant la raison de Dieu avec sa bonté, le passage des propriétés absolues de Dieu à ses propriétés relatives est ménagé ; car ces dernières propriétés dépendent de la création de Dieu, qui est l'œuvre de sa bonté et tout ensemble la révélation de lui-même. Dieu en soi est assurément le Dieu caché, le Dieu inaccessible à la faiblesse humaine, le Dieu dans le repos, le Dieu que les philosophes adorent aussi ; mais il ne se revèle point aux hommes dans la plénitude de la divinité, mais selon la force de l'intelligence humaine : c'est un Dieu-homme qui s'est révélé dans le fils de Dieu ; de même que le soleil ne peut être vu de nous dans sa propre substance, mais seulement dans ses rayons (3). C'est

---

(1) *Ib.* 6. Nec ratio enim sine bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas.

(2) *Adv. Prax.* 5. Ante omnia enim Deus erat, solus, ipse sibi et mondus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus præter illum. Cæterum ne tunc quidem solus ; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet, — — quæ ratio sensus ipsius est.

(3) *Ib.* 14. Visum quidem deum secundum hominum capa-

donc une conséquence de la bonté divine que Dieu ait voulu se révéler dans le monde, d'abord en général, puis plus particulièrement dans des institutions spéciales qu'il a établies pour accomplir sa révélation.

Naturellement Tertullien repousse aussi les tendances à affirmer l'existence réelle dans cette révélation d'un autre élément ou d'un autre principe que la simple volonté de Dieu. Il est par conséquent pour la création avec rien et combat la création au moyen de la matière. Il attaque cette doctrine surtout par le côté pratique. On croit devoir l'admettre afin de pouvoir expliquer l'existence du bien et du mal dans le monde. Mais si la matière est éternelle, nous ne devons pas la tenir pour mauvaise, car éternité et bonté sont liées l'une à l'autre nécessairement. Si le mal était éternel, nous nous efforcerions vainement de le fuir, et vainement Dieu nous ordonnerait de le dompter (1). Il serait contradictoire d'affirmer la toute-puissance de Dieu, s'il n'avait pu vaincre le mal dans la matière, et s'il avait eu besoin de la matière pour en faire sortir le monde (2). S'il avait

---

citatem, non secundum plenitudinem divinitatis, — — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis; sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiam summam, quæ est in cœlis, radium ejus toleramus oculis pro temperatura portionis, quæ in terram inde porrigitur. *Adv. Marc.* II, 27. Sed et penes nos Deus (ex conj. Neand., vulg. Christus) in persona Christi accipitur, quia et hoc modo noster est. Igitur quæcumque exigitis Deo digna habebuntur in patre invisibili incompressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum Deo, etc.

(1) *Adv. Herm.* 11. Jam vero, si quod æternum est, malum potest credi, invincibile et insuperabile erit malum et æternum, etc.

(2) *Ib.* 8; 9.

laissé subsister le mal, lorsqu'il pouvait le vaincre par sa toute-puissance, il serait aussi bien la cause du mal que s'il l'avait produit originairement (1). Tient-on pour nécessaire que Dieu s'est servi de la matière pour la création du monde, on soumet alors Dieu à la nécessité; or la liberté, non la nécessité, convient à Dieu (2).

Reste donc simplement à admettre que Dieu a créé le monde de rien par la libre munificence de sa volonté, munificence qui est une avec sa raison, puisque c'est selon les archétypes de sa raison qu'il a tout résolu (3). Il voulait se révéler et se faire connaître par ces archétypes. Il n'eut besoin d'aucun auxiliaire, hormis le meilleur de tous, sa propre parole (4). Tertullien distingue la parole, le verbe de Dieu, de la raison de Dieu; il considère le verbe comme une suite, une conséquence ultérieure de la raison divine, concédant toutefois qu'il a été intérieurement en Dieu avant la création du monde, mais qu'il s'est produit tout d'abord dans le verbe créateur comme une propre substance, comme le fils de Dieu; car le verbe de Dieu est créateur (5). Nous ne de-

---

(1) *Ib.* 10.

(2) *Ib.* 16. Libertas, non necessitas Deo competit.

(3) *De anima*, 43. Deus et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius.

(4) *Adv. Marc.* II, 4.

(5) *Adv. Prax.* 5. Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum rationem competat antiquiorum haberi, quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus. — — Tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quæ per sermonem mox erat dicturus. *Ib.* 7.

vons point nous étonner que Tertullien s'explique sur le rapport du fils avec le père, sur leur diversité et leur unité, en termes vagues, indéterminés, souvent impropres, enfin d'une façon trop portée à apprécier toutes choses au niveau du naturel; car ces doctrines n'avaient point encore acquis en son temps la sécurité scientifique, et la connaissance pure des précédents rapports ne pouvait se concilier avec la représentation que se faisait Tertullien de la nature corporelle de Dieu (1).

Le but essentiel de Tertullien dans ses recherches est d'établir qu'une distinction doit être faite entre le Dieu invisible et le Dieu visible (2); car il ne peut croire en aucune manière, même lorsque l'Écriture l'en assurerait, que Dieu, être tout-puissant, incommensurable, que l'espace ne peut contenir, qui est lui-même la ligne la plus reculée de l'univers, qui n'est point susceptible de changement, dût être considéré sous des aspects et des formes variables (3). Mais le Dieu visible nous est apparu non seulement sous la figure humaine du Christ, mais encore dans beaucoup d'autres phénomènes où s'est révélée la présence de Dieu, enfin dans toute la masse du monde changeant. Or, l'éternité de Dieu le père, son immutabilité, la fixité de tout son être (4), ne

---

(1) Cf. *Adv. Prax.* 8. Protulit enim Deus sermonem, — — sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. *Ib.* 13. Il admet un degré inférieur de divinité dans le fils; le fils est moindre que le père. *Ib.* 2; 4; 8; 9. Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio et portio.

(2) *Ib.* 14. Sed diximus scripturam differentiæ patrocinari per visibilis et invisibilis distinctionem.

(3) *Ib.* 16; *Apol.* 17. Quod vero immensum est, soli sibi notum est; hoc est, quod Deum æstimari facit, dum æstimari non capit.

(4) *Adv. Marc.* II, 16.

peuvent se concilier avec le point de vue qui le considère comme la substance même de développements, de succession, tel qu'on doit se le représenter dans le monde prénoménal. La différence entre Dieu et ses créatures réside dans l'immutabilité de l'un et la mutabilité de l'autre; mais comme Dieu produit et institue toutes choses, il doit porter aussi toutes choses dans sa conscience, dans son entendement : il renferme toute cause dans son sein; il se présente donc également sous des formes nombreuses et permutables. Tertullien ne craint pas, en traitant de ce rapport de Dieu avec ses créatures, d'attribuer à son Dieu les conditions internes qui dénoncent dans l'homme des imperfections; il ajoute seulement cette réserve que ces conditions doivent être pensées en Dieu exemptes de la défectuosité humaine; il doit se montrer plein de courroux et d'ardeur contre les méchants, plein de compassion pour les âmes déçues; car il est du devoir des chrétiens de croire à un Dieu mort qui vit cependant de siècle en siècle à jamais (1). Dieu, qui agit dans un monde variable et composé de contraires, doit y agir d'une manière changeante et contradictoire; c'est lui qui frappe et qui sauve, lui qui tue et donne la vie (2). Dieu devait s'abaisser au niveau de l'homme, prendre les facultés et les passions humaines, indignes de lui, mais nécessaires à l'homme, dignes de

---

(1) *Ib.* II, 16. Bene autem, quod Christianorum est etiam mortuum Deum credere et tamen viventem in ævo ævorum. —— Omnia necesse est adhibeat propter omnia, tot sensus, quot et causas, et iram propter scelestos —— sic et misericordiam propter errantes, etc.

(2) *Ib.* II, 24. Ex animi demutatione, —— quam apud Deum pro rerum variantium sese occursu fieri ostendimus. *Ib.* IV, 1. Contrarii sibi semper creatoris.

Dieu, toutefois, en ce sens que rien ne lui convient plus dignement que ce qui tend au salut de l'homme (1). On voit quelle pensée agite Tertullien ; il veut regarder Dieu comme effectivement vivant dans tous les développements de ce monde, quelque opposés qu'ils soient, particulièrement dans les œuvres qui servent au salut de l'homme ; le Dieu immuable absolument, mais en même temps inactif, tel que le comprend soit Marcion, soit Épicure, lui répugne à concevoir (2) ; mais il ne sait d'aucune façon concilier ce point de vue avec cet autre que Dieu est éternel et immuablement le même, inaccessible aux pensées humaines et élevé au-dessus de toute antithèse ; il se contente simplement de distinguer Dieu le père, la bonté inaltérable, de Dieu le fils, qui crée et conserve le monde, qui agit dans le monde (3), qui est différent dans toutes choses selon la différence de leur nature. Si ardues, si subtiles souvent, si abstraites même que soient les assertions de Tertullien sur l'activité de Dieu dans le monde, on ne peut cependant point méconnaître que la précédente distinction est pour lui de nécessité, et qu'elle se rattache rigoureusement à l'effort fait pour trouver Dieu en parfaite et vivante union avec la nature et surtout avec l'homme (4).

---

(1) *Ib.* II, 27. Deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et affectus suscepisset, per quos vim majestatis suæ intolerabilem utique humanæ mediocritati humilitate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria et ita jam Deo digna; quin nihil tam dignum Deo, quam salus hominis.

(2) *Ib.* II, 25.

(3) *Adv. Prav.* 16. Nec putes sola opera mundi per filium facta, sed et quæ a Deo exinde gesta sunt.

(4) J'ai fait observer précédemment que Tertullien compte aussi l'Esprit saint dans l'économie de Dieu, mais qu'il ne cherche à le définir, à l'expliquer, que dans des expressions très indéterminées.

Or le monde, étant créé par la bonté de Dieu, doit naturellement manifester cette bonté. Toutes choses dans le monde, émanant d'un être bon, doivent nécessairement être bonnes (1). Procédant de sa raison, la création est raisonnable, tout doit y être départi et ordonné rationnellement (2). L'œuvre, toutefois, doit être inférieur à l'ouvrier (3), et, comme il a été déjà remarqué, la création a pour condition nécessaire le changement, Dieu s'étant réservé à lui seul l'immutabilité (4). D'où il résulte encore que le monde ne pouvait subsister sans les contraires, car l'opposé engendre l'opposé (5). Cependant Tertullien, placé au point de vue du christianisme, rejette avec persistance la conséquence tirée par la philosophie païenne de cette nécessité des contraires dans le monde, de la nécessité de l'existence du bien et du mal afin que le bien soit révélé par son contraire et qu'il puisse être reconnu par son contraste avec le mal (6); car, nous l'avons remarqué précédemment, le mal doit être extirpé, il n'est pas nécessairement dans la nature du monde; la bonté de Dieu ne peut produire que le bon. Les contraires, qui sont de nécessité dans le monde, n'en détruisent nullement la beauté; il tient son nom grec du bel ordre; tout y est

---

(1) *De spect.* 2; *Adv. Marc.* II, 17.

(2) *De pœnit.* 1; *De anima* 43.

(3) *Adv. Marc.* I, 13.

(4) *De anima* 21.

(5) *Adv. Marc.* IV, 1. Necesse est, omnis demutatio veniens ex innovatione diversitatem ineat cum his, quorum fit, et contrarietatem ex diversitate. Sicut enim nihil demutatum, quod non diversum, uti nihil diversum, quod non contrarium.

(6) *Adv. Herm.* 15.

disposé pour le plus beau système (1). Nous voyons comme Tertullien se rattache ici à une représentation qui, familière chez les Grecs et chez les Romains, témoigne, sans contredit, d'une sympathie hétérodoxe pour les degrés de civilisation qui précédèrent le christianisme; car le chrétien a moins affaire au beau qu'au bon, et n'identifie nullement l'un avec l'autre. On fait une observation analogue, lorsque Tertullien trouve la justice de Dieu si intimement liée à sa bonté, qu'il refuse de déduire cette justice de la nécessité des châtiments, et qu'il soutient qu'elle est en rapport avec la répartition des contraires dans le monde. C'est à ses yeux l'ouvrage de la justice de Dieu que la sage séparation du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres, du ciel et de la terre, du principe mâle et du principe femelle, et que l'assignation de leur place et de leur nature aux éléments; le mouvement et le repos, le commencement et la fin de chaque chose, sont des décrets de la justice divine (2). Évidemment ce point de vue se rattache à la conception de la justice distributive que nous trouvons chez les anciens. L'idée que Tertullien se fait de la justice divine prend une toute autre forme lorsqu'il s'obstine à ne point la séparer de la bonté de Dieu par cette raison que cette bonté sait punir quand ses ordres sont transgressés, qu'elle ne peut point tolérer le désordre,

(1) *Apol.* 17; *Adv. Marc.* 13; *Adv. Herm.* 40.

(2) *Adv. Marc.* II, 12. Justitiæ opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est, etc. — Omnia ut bonitas concepit, ut justitia dixtinxit, totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus, singulorum judicia sunt creatoris; ne putes eum exinde judicem definiendum, quo malum cœpit, atque ita justitiam de causa mali offusces.

et qu'elle ne saurait être aimée si l'on ne craint pas de ne pas l'aimer (1).

Mais le monde, comme il a été déjà dit, est simplement destiné à révéler Dieu. Par conséquent Dieu devait créer un être auquel il pût se manifester par le monde, un être capable de connaissance, dans lequel et au moyen duquel la révélation pût s'accomplir, une image, un analogue de l'Être divin, un animal raisonnable pouvant concevoir, apprendre, retenir. Tertullien aperçoit cet être dans l'homme (2). Il se tient exclusivement au point de vue de la communauté ecclésiastique qui ne peut naturellement se former qu'entre les hommes, et ne considère par conséquent que l'homme dans son rapport avec Dieu. Il eût voulu attribuer de la valeur à ce seul point de vue, et écarter toute recherche ultérieure sur une autre fin de la création. Ce n'est pas pour lui, mais pour l'homme, que Dieu fit le monde (3); c'est comme habitation de l'homme qu'il l'a préparé; c'est afin que l'homme reconnût à cette magnificence, à cette pompe éclatante le Créateur de l'univers; c'est afin que l'homme y exerçât sa domination. Tertullien considère le monde comme la dotation de l'homme exclusivement, sans partage avec aucune autre créature. Ce n'est point aux anges que Dieu a donné l'empire du monde, c'est à l'homme; les anges, bien que serviteurs des volontés

---

(1) *Adv. Marc.* II, 25 sqq. Tertullien parle de Dieu tel que Marcion se le figurait, c. 27. Cui nullus ignis coquitur in gehenna, bonus tantum est. — — At quomodo diliges, nisi timeas non diligere?

(2) *Ib.* II, 3. Deus noluit in æternum latere, id est non esse aliquid, cui Deus cognosceretur. *Ib.* 4. Cum cognoscendo Deo hominem prospexisset bonitas Dei ipsius.

(3) *Ib.* I, 13. Mundum homini, non sibi fecit.

divines, sont inférieurs à l'homme : ils n'ont point été enfantés par le souffle de Dieu, comme l'âme humaine; ils sont formés d'esprit matériel (1). La libre volonté appartient bien aux anges comme aux hommes, mais ceux-ci doivent triompher du démon à ce signe qu'ils sont plus puissants et de meilleure nature que lui (2). Tertullien déduit la chute du diable de sa jalousie du privilége concédé à l'homme (3).

La liberté est le caractère principal auquel se reconnaît la supériorité de l'homme, sa ressemblance avec Dieu. L'homme, en tant qu'image de Dieu, devait être digne de le connaître; et aussi comme tel, il devait s'avancer libre et par conséquent fort. Comment l'homme eût-il pu exercer un empire sur les autres créatures s'il n'eût pu diriger lui-même son propre génie, s'il n'eût été son propre esclave ? Cela seul qui est sans commencement peut posséder naturellement le bien ; mais l'homme, créature de Dieu, ne peut avoir le bien en propriété s'il ne l'acquiert par ses libres actions, et s'il ne l'incorpore, pour ainsi parler, dans sa nature. C'est de cette seule manière qu'il peut atteindre sûrement le bien ; c'est de cette seule manière qu'il peut se fortifier dans le bien ; s'il eût vécu dans l'abjection de l'esclavage, le bien qui lui avait été accordé lui eût été retiré, et il eût pu tomber sous le joug du mal. L'homme a été formé non seulement pour vivre, mais encore pour vivre en vue du bien ; il pouvait donc recevoir une loi qu'il eût à accomplir en vertu de sa liberté (4).

(1) *Ib.* II, 8.

(2) *Ib.* 10.

(3) *De patient.* 5.

(4) *Adv. Marc.* II, 5. Liberum et sui arbitrii invenio hominem a Deo institutum, nullum magis imaginem et similitudinem Dei in

Ainsi tout est arrangé dans le monde selon l'ordre le plus beau, tout est conçu pour le mieux, pour le salut de l'homme, pour la fin la plus digne de Dieu; mais ce salut, l'homme doit le conquérir, en s'appropriant le bien par sa volonté et en connaissant la révélation de Dieu. Tout est bon, est sain naturellement, tel que Dieu l'a créé. Tout est raisonnable aussi naturellement, surtout l'âme humaine, qui a été créée immédiatement par le souffle de Dieu. Platon attribue à l'âme humaine une partie déraisonnable; mais assurément cette partie ne peut être blâmée, à prendre les choses telles qu'elles sont maintenant : le déraisonnable n'était point dans le principe, il a été surajouté ultérieurement, il est contraire à la nature originelle. Platon regarde comme partie déraisonnable de l'âme les désirs et les regrets; mais il reconnaît que les désirs du bien sont raisonnables et que les regrets qui proviennent de l'amour de la discipline doivent être tenus pour raisonnables également. De pareils mouvements de l'âme, nous l'avons vu, se trouvent aussi en Dieu (1). On blâme les sens, on leur reproche

---

eo animadvertens, quam ejusmodi status formam. *Ib.* 6. Oportebat dignum aliquid esse, quod Deum cognosceret. — — Quale erat ut totius mundi possidens homo non imprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus. — — Nam bonus natura Deus solus. Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a Deo, et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi — — libertas et potestas arbitrii, quæ efficeret bonum ut proprium jam sponte præstari ab homine. *Ib.* 8.

(1) *De anima* 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animæ a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod Deus jussu quoque ediderit, nedum id, quod proprie afflatu suo emiserit? Irrationale autem posterius intelligendum est. — — Sed bonum opus dicens (sc. concupis-

de jeter dans l'illusion ; mais Tertullien combat le doute de la nouvelle Académie avec d'excellents principes. Toute apparence sensible a sa cause naturelle ; lorsque le sens la perçoit, il ne ment pas ; sous des rapports différents, les choses doivent naturellement nous apparaître différentes ; mais les sens perçoivent ces rapports (1). On distingue l'entendement des sens, mais l'un et l'autre nous révèlent une vérité simplement différente ; l'un ne peut non plus être séparé de l'autre, car le sens n'est que l'entendement des choses qui sont perçues, senties ; et l'entendement n'est que la sensation des choses qui sont entendues, comprises (2). On le voit, il conçoit le sens dans l'acception la plus large du mot ; il comprend dans ses assertions le sens naturel et non faussé de la vérité, dans lequel il met sa confiance ; il nous conduira convenablement. C'est un trait caractéristique de la pensée de Tertullien, il a partout dirigé son sens sur le naturel, sur l'originel, qu'il tient en même temps pour le simple. Il ne veut non plus se laisser ravir l'unité de la nature humaine par aucune distinction ; car, en dernière analyse, tout concourt à la même unité de l'être. Il rejette donc la dictinction

---

cere), rationalem concupiscentiam ostendit. — — Rationalis est indignatio, quæ ex affectu disciplinæ est.

(1) *Ib.* 17. Ceterum optime proponetur esse utique aliquid, quod efficiat aliter quid a sensibus renuntiari, quam sit in rebus. — — Quod si caussæ fallunt sensus et per sensus opiniones, jam nec in sensibus constituenda fallacia est, qui caussas sequuntur, nec in opinionibus, quæ a sensibus diriguntur sequentibus caussas.

(2) *Ib.* 18. At quid erit sensus, nisi ejus rei, quæ intelligitur, sensus ?

entre l'âme et l'esprit; l'âme n'est qu'une substance, naturellement une substance corporelle, mais simple et uniforme comme Dieu (1). La chair n'y a été ajoutée que comme instrument, comme rouage dans le mécanisme de la vie, mais elle n'appartient point à sa substance : aussi cet accessoire n'est ni à blâmer ni à mépriser, car la chair n'est pas la cause du mal; elle n'est pas pécheresse, à proprement parler, mais l'âme en abuse seulement pour le péché, et on ne blâme la chair que parce qu'elle est un appât de corruption et un instrument de vice (2). Ainsi tout est bon et tout est un dans l'homme et dans l'âme de l'homme, tant qu'il ne laisse en lui aucune place pour le mal.

Le mal peut être défendu de Dieu, mais non prévenu; car l'homme ayant reçu la loi, devait pouvoir la transgresser; c'eût été de la part de Dieu retirer à l'homme sa liberté, que de rendre le mal impossible (3). Tertullien comprend le mal tout-à-fait du point de vue théologique, c'est-à-dire par rapport à la loi divine, à la volonté divine. Le mal consiste dans la désobéissance à Dieu, dans la préférence accordée à ses propres décisions sur les décrets de Dieu (4). Tertullien ne se dissimule pas que cette manière de voir implique une limitation de l'activité divine, et, d'une certaine façon, le

---

(1) *Ib.* 5 sqq.; 10.

(2) *Ib.* 40. Nec ita caro homo, tanquam alia vis animæ et alia persona, sed res est alterius plane substantiæ et alterius conditionis, addicta tamen animæ et suppellex, ut instrumentum in officina vitæ. *De resurr. carn.* 5.

(3) *Adv. Marc.* II, 7. Si enim intercessisset (sc. Deus) rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat.

(4) *Ib.* 2. Adæ delictum — — quod per electionem suæ potius, quam divinæ sententiæ admisit.

commencement d'une chute, d'une opposition à la volonté de Dieu ; car le mal étant contre sa volonté, il ne pouvait point l'autoriser. Mais afin que l'homme demeure libre, ce qui est dans les desseins providentiels, Dieu s'est démis de la liberté, il a conservé en lui sa science, sa puissance absolue, et le mal put avoir lieu (1). Le mal est représenté par Tertullien comme un fait, et il ne cherche pas à l'expliquer. Il lui suffit qu'il convienne, même nécessairement, à la volonté de Dieu de se révéler, pour accorder à l'homme un libre développement, dont Tertullien pouvait d'autant plus facilement se contenter, qu'il était plus enclin, de son point de vue, à séparer Dieu le père de son activité divine dans le monde, et, d'autre part, à considérer Dieu le fils comme un être inévitablement doué d'affections, de passions naturelles, et, par conséquent, moins parfait que le père. Il ne craint pas d'émettre la pensée qu'une œuvre peut être accomplie sans la volonté, sans l'ordre de Dieu ; soutenir le contraire lui semble le fait, non d'une foi véritable, mais de l'adulation. Ce qui est contre la nature et contre la raison, en un mot, ce qui est mal, dépend de nous, et, à ce titre, doit nous être imputé (2). Il ne faut pas s'étonner que Tertullien ne se restreigne pas toujours strictement dans cette direction unique ; ce n'est cependant point la direction dominante dans sa doctrine, qui est un peu agitée, au fond, des doutes

---

(1) *Ib.* 7. Quis enim adversus se permittet aliquid ? —— Igitur consequens erat, uti Deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in ipso præscientiam et præpotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quo minus homo male libertate sua frui agressus in periculum laberetur.

(2) *De exhort. cast.* 2.

nés plus tard d'une recherche plus étendue. Sa doctrine de la liberté l'amenait naturellement à admettre que la victoire remportée sur le mal dépend de la liberté de l'homme (1); mais il trouve aussi la puissance de la grâce divine si grande, si supérieure à la nature, qu'elle peut subjuguer le libre pouvoir de la volonté et en transformer la nature (2). C'est ainsi qu'il touche parfois dans ses réflexions aux limites de la doctrine de la prédestination absolue.

Nous avons parlé précédemment des doctrines de Tertullien touchant la perpétuation du mal dans la nature humaine. Le mal est semblable à tout ce qui a une fois pris place dans la nature, il s'y reproduit; il devient, comme l'habitude, une seconde nature, s'étant transmis, surtout depuis un temps infini, presque depuis le commencement des choses, de génération en génération. Cette doctrine de Tertullien est en parfait accord avec celle qu'il professait sur la perpétuation de la vie. Sachant que pour lui l'âme est matière, que, sans être essentielle au corps, elle lui est unie intimement, nous n'avons pas le droit de nous étonner qu'il transmette des parents aux enfants l'âme avec le corps. L'une, comme l'autre, a sa perpétuation naturelle, car le corps et l'âme ont naturellement leur sphère distincte d'activité générative. Ces vues s'accordent avec le penchant que manifeste Tertullien, à comparer, d'après une représentation intuitive, la perpétuation des hommes avec celle des plantes. De même qu'un rejeton s'élance de la souche-

(1) *Adv. Marc.* II, 10.

(2) *De anima* 21. Hæc erit vis divinæ gratiæ, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur. Quæ cum sit et ipsa materialis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur.

mère, de même l'âme de l'enfant s'élève de la semence paternelle et croît insensiblement en intelligence (1). Ainsi, l'âme et la substance de tout homme sont émanées du premier homme, et furent transmises à tous ses descendants (2); ce dont on est pleinement convaincu en voyant que les enfants héritent de leurs parents non seulement les facultés du corps, mais aussi les facultés spirituelles. C'est donc la conclusion de ces prémisses que le mal, ayant jeté des racines dans l'âme des pères, fut légué aux enfants (3). Le mal ne détruit cependant pas entièrement le bien qui réside naturellement dans l'âme, mais il l'étouffe, le comprime; il n'y a donc point d'âme méchante au fond de laquelle ne se trouve quelque bien : seulement la mesure du bien et du mal est différente dans les différents cas ; mais nulle âme qui fait le mal n'est innocente, parce qu'elle porte toujours en elle le germe du bien, qui, dès que la liberté lui donne une issue, peut se manifester (4). Le péché, malgré la transmission héréditaire du mal, est donc toujours, au fond, l'ouvrage de la liberté que nous tenons d'Adam, comme toute notre nature (5). Ainsi, la conséquence nécessaire du mal est donc simplement dans ce que l'âme n'est plus une en elle-même, que le bien et le

---

(1) *De anima* 9 fin. A primordio enim in Adam concreta et configurata corpori anima, et totius substantiæ, ita et conditionis istius semen efficit. *Ib.* 19 sqq.

(2) *De resurr. carn.* 7. Cum aliquanto prius et Adam substantiæ suæ traducem in feminæ jam carne recognoverit.

(3) *De patient.* 5 ; *De anima* 41.

(4) *De anima* 41.

(5) *De exhort. cast.* 2. Porro si quæris, unde veniat ista voluntas, qua quid volumus adversus Dei voluntatem, dicam : ex nobis ipsis. Nec temere; semini enim tuo respondeas necesse esse, etc.

mal se la partagent, et que sa nature primitive, qui est raisonnable, est en lutte avec la nature irraisonnable (1). Circonvenue par son antagoniste, elle se souvient de son origine, de son auteur, des biens, des conseils qu'elle en a reçus, mais elle ne peut oublier néanmoins son ennemie infatigable (2).

La chute du premier homme et la transmission nécessaire du mal de génération en génération transforment donc naturellement le cours tout entier de l'histoire. Toutefois, Tertullien ne se représente pas l'état originel de l'homme comme une félicité parfaite, mais comme une perfection de son être total ; il reste fidèle en cela au point de vue général d'où il considère la nature, le monde, à ce point de vue sous lequel tout marche progressivement vers sa maturité ; mais le péché change néanmoins foncièrement la situation de l'homme, et la voie qui doit le conduire au salut est rejetée dès lors dans une autre direction. De même que l'âme humaine apporte au monde toutes ses dispositions à la fois, et qu'elle mûrit tout insensiblement en elle, de même était-elle sans doute avant le péché, excepté que le père du genre humain dut réunir dans son sein tous les germes des différentes dispositions qui se sont réparties ensuite diversement dans les diverses âmes (3), et si ce n'est que lui et sa compagne entrèrent dans la vie ayant également l'âge

(1) *De anima* 16.

(2) *De test. an.* 5.

(3) *De anima* 20. Et hic itaque concludimus omnia naturalia animæ et substantiva ejus ipsi inesse et cum ipsa procedere, ex quo ipsa censeretur. *Ib.* 37. Simul crescunt pro generum conditione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu.

de la puberté (1). Mais la différence essentielle entre l'état antérieur et l'état postérieur au péché réside dans ce que l'homme vécut d'abord en commerce intime avec Dieu, qu'alors il aurait bientôt connu tous les mystères de la divinité s'il eût su lui obéir, mais qu'il se vit enlever, à cause de sa transgression, cette faveur du paradis (2).

Mais quand l'homme eut perdu par son péché cette communion avec Dieu, il dut recevoir un secours qui suppléât à cette privation. Le péché ne détruisit pas en nous le divin, mais l'étouffa, l'obscurcit; l'homme déchu peut encore naturellement reconnaître Dieu comme son créateur, et, en sentant ce germe du divin en lui, comme en considérant les œuvres de Dieu, il doit déduire, conclure sa rédemption, son salut, pourvu que ce salut ne lui apparaisse pas comme quelque chose de pleinement étranger à lui, d'indépendant de sa volonté; quant à la connaissance de Dieu dans toutes ses perfections, l'homme a donc besoin de la discipline, de l'enseignement de Dieu. Dieu est connaissable naturellement; mais qui l'a une fois mécounu, doit être ramené à cette connaissance ineffable par l'instruction (3). L'erreur, l'altération de la vérité originelle ne peut être enlevée que par une éducation divine, dont l'instrument est le Verbe de Dieu, dont l'accomplissement est le Christ. Dieu avait résolu, comme cela a été dit précédemment,

---

(1) *Ib.* 38.

(2) *Adv. Marc.* II, 2. Familiaritas Dei, per quam omnia Dei cognovisset, si obedisset.

(3) *Ib.* I, 18. Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum. Natura ex operibus, doctrina ex prædicationibus. Sed cui nulla natura est, naturalia instrumenta non suppetunt.

d'accorder à l'homme déjà avancé, perfectionné par la civilisation, un nouveau sens pour atteindre, pour connaître la vérité.

Mais pour cette éducation divine, la nature des choses exigeait un développement lentement acquis selon un ordre fixe des temps. Suivant l'exemple de saint Irénée, Tertullien cherche à déterminer les périodes de l'histoire, et il se récrie hautement contre Marcion, qui soutient que tout est arrivé soudainement et à la fois, que saint Jean est imprévu, que le fils de Dieu est imprévu, que son avénement est imprévu, que le Christ est imprévu. On devrait savoir que tout a son ordre et son ordre complet (1). Il condamne l'impatience comme la source de tout le mal (2). La créature doit être patiente avec le Créateur, elle doit attendre avec confiance le jour où il plaira à Dieu de donner sa révélation, de dicter ses prescriptions contre le mal (3). Tout est suspect, qui sort des limites de la règle ; un aussi grand œuvre que le salut de l'humanité ne pouvait être préparé soudainement ; la foi en Dieu devait tout accomplir, et la foi devait précéder la connaissance, elle devait la servir ; la foi elle-même avait besoin d'une préparation (4). Selon sa

---

(1) *Adv. Marc.* III, 2 ; 4, IV, 11. Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quæ suum et plenum habent ordinem apud creatorem. *De carne Chr.* 2. Creatoris odit moras, qui subito Christum de cœlis deferebat.

(2) *De patient.* 5. L'ambiguïté du mot *patientia* joue probablement ici un rôle.

(3) *Adv. Marc.* III, 4.

(4) *Ib.* 2 ; IV, 20. Le passage connu d'Isaïe 7, 9, nisi credideritis, non intelligetis, est pris déjà par Tertullien dans le sens précédent. *Ib.* 25. Nam nec revelator ipse erit, qui absconditor non fuit — — cujus intellectum fides meretur ; nisi enim credideritis, non intelligetis.

méthode qui assimile le développement spirituel à la croissance physique, Tertullien se représente les périodes de l'histoire sous l'image d'une procession naturelle. Voyez, dit-il, comme l'objet créé grandit insensiblement pour porter son fruit. Vous avez d'abord une semence, de cette semence sort un rejeton, de ce rejeton un arbuste. Puis les branches se fortifient, et le feuillage, l'arbre entier s'étend; puis le bourgeon se gonfle sur les rameaux, et du sein des bourgeons se développent les fleurs, et après les fleurs mûrit le fruit. Même ce fruit est d'abord âpre et désagréable; mais parvenu à un temps déterminé, il a acquis une grande douceur. Il en est ainsi de la justification (car le Dieu de la justification et celui de la création sont un seul et même Dieu). Elle fut d'abord une nature que Dieu féconda; puis elle arriva par la loi et les prophètes à l'enfance; puis, par l'Évangile, elle se fortifia et entra dans la jeunesse; il lui reste maintenant à se développer par le Paraclet et à atteindre l'âge mûr (1). Voilà donc les quatre périodes que Tertullien assigne au développement de l'espèce humaine jusqu'à l'époque de la plénitude de sa vie (2). Certes on ne peut méconnaître qu'une telle représentation du développement naturel ne pouvait être déroulée sans danger; car dans le progrès de la croissance physique il n'y a pas de division ou plutôt d'interruption, telle que dans l'humanité par la chute de l'âme et son éloignement de Dieu. Ainsi Tertullien a cherché à s'expliquer l'ordre du progrès dans le royaume de Dieu, comme s'il était né immédia-

(1) *De virg. vel.* 1.

(2) Avant son adhésion au montanisme, il ne comptait que trois périodes. *Ad uxor.* I, 2.

tement de l'état originel au milieu du paradis, sans l'incident, sans l'intervalle de la chute. Il s'efforce de montrer que dans ce premier commandement de Dieu de ne point toucher à l'arbre de vie, étaient déjà impliqués les dix commandements de Moïse; que, par conséquent, la loi ne procède pas de la chute de l'homme, mais qu'elle a son principe dans l'état naturel primitif, et c'est pourquoi il refuse d'admettre un intervalle essentiel entre l'époque de l'Eden et celle des Patriarches, il attribue la loi naturelle à l'une et à l'autre (1). La distinction établie entre l'époque des Patriarches et celle de la loi semble à Tertullien reposer sur des raisons moins naturelles, puisqu'il pense que dans la première régnait un libre arbitre encore plus grand, afin que la rigueur de la loi pendant la corruption antérieure fût bien fondée, bien reconnue (2). Et c'est d'une manière analogue qu'il conçoit le rapport de l'époque chrétienne avec l'époque de la loi; car, même en mettant de côté, au nom de l'Évangile, la sévérité de la loi cérémonielle, les préceptes de la justification ne sont point pour cela abrogés, mais continués, étendus, et le Christ a défendu non seulement l'acte extérieur, mais même l'intention impure (3). Cette doctrine s'ac-

(1) *Adv. Jud.* 2. Primordialis lex est enim data Adæ et Evæ in paradiso, quasi matrix omnium præceptorum Dei. — — Igitur hac generali et primordiali Dei lege, quam in arboris fructu observari Deus sanxerat, omnia præcepta legis posterioris specialiter indita fuisse cognoscimus, quæ suis temporibus edita germinaverunt. — — Denique ante legem Moysi scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendo non scriptam, quæ naturaliter intelligebatur et a patribus custodiebatur.

(2) *Ad uxor.* l. c. Cette pensée est exprimée avec un peu d'obscurité.

(3) *De monog.* 7; *De pudic.* 6.

corde pleinement avec les vues des Montanistes sur le Paraclet qui a dû simplement accroître encore la rigueur de la loi morale. Tout ce que ne pouvaient point comporter les temps anciens, nous devons l'accomplir dans un âge plus mûr avec des forces plus puissantes. Néanmoins, au fond des représentations de Tertullien se remarque toujours la pensée que nos mœurs doivent être ramenées du raffinement et de l'amollissement des temps corrompus à la simplicité et à l'austérité de la vie antique. Ici il abandonne sa comparaison entre la vie rationnelle et la vie naturelle; le péché nous avait séparés de Dieu, la révélation du Christ et de l'Esprit saint nous a ramenés à lui. Il y a donc un progrès dans le temps, puisque nous devons rentrer, comme primitivement, dans l'union intime avec Dieu, et reconquérir l'antique pureté; les âges, en une certaine manière, forment un cercle (1). Autant l'on affirme des premiers hommes avant leur chute, autant l'on doit affirmer des chrétiens : ils vivent en communion avec Dieu ; les seuls enseignements de la nature apprennent à connaître et à honorer Dieu ; mais par cette voie on ne l'honore que de loin ; instruit par le Christ, on honore Dieu, au contraire, comme dans les anciens jours, c'est-à-dire de près (2).

Le christianisme est beaucoup plus magnifique dans ses promesses que dans ses dons actuels ; il fait espérer l'accomplissement de toutes choses, dont les germes sommeillent encore dans le présent. On prévoit facilement que Tertullien concevra la réalisation de ces pro-

---

(1) *De monog.* 5.

(2) *De spectac.* 2. Sed quia non penitus Deum norunt, nisi naturali jure, non etiam familiari, de longinquo, non de proximo. *De patient.* 5.

messes comme la conséquence d'un développement naturel sous la direction de la Providence. L'attente millénaire de la fin du monde, qu'il partageait avec les Montanistes, ne sera mentionnée ici qu'afin de ne point paraître cacher les représentations charnelles de cet homme ; elles n'ont d'ailleurs aucun rapport intime avec sa philosophie. Quant à ses vues sur l'immortalité de l'âme, nous devons les prendre ici en considération. C'est un article fondamental de la foi chrétienne que l'âme est immortelle. Elle est immortelle selon Tertullien, parce qu'elle est une et indivisible ; elle ne peut conséquemment tomber en dissolution (1). Sans cesse en mouvement, sans cesse en activité, elle ne peut jamais atteindre un repos absolu, et elle doit, comme telle, participer à la vie infinie (2). Parfois il semble que Tertullien ait voulu soumettre l'immortalité de l'âme, en tant que souvenir de la vie intégrale, à la décision de Dieu ; mais c'est simplement pour ne rien ôter à la toute-puissance divine, d'où dépend l'existence de toutes choses. Il soutient en ceci l'identité de la personne (3). Nous devons arriver à un état meilleur, acquérir l'immortalité et l'incorruptibilité ; la substance même doit être transformée, mais non la conscience de nous-mêmes. Nous nous reconnaîtrons ainsi que les nôtres. Comment pourrions-nous chanter des actions de grâce à Dieu, si nous ne nous souvenions pas de ses bienfaits (4) ? De l'immor-

(1) *De anima*, 14.

(2) *Ib.* 43. Animam enim ut semper mobilem et semper exercitatam nunquam succedere quieti, alienæ scilicet a statu immortalitatis ; nihil enim immortale finem operis sui admittit.

(3) *Apol.* 48.

(4) *De monog.* 10. Quia in meliorem statum destinamur resur-

talité de la personne identique à elle-même résulte la précédente doctrine dans tous ses points; car le résumé en est que, dans la vie à venir, la justice sera accomplie, et que chacun doit attendre la juste rémunération de sa vie passée.

Mais la notion de personne s'accorde trop exactement, selon Tertullien, avec la notion de la vie, pour qu'il n'ait pas volontiers acquiescé à la doctrine de la résurrection de la chair. D'un autre côté, il ne s'appuie nullement sur la doctrine du Christ et des Prophètes lorsqu'il proclame la résurrection des morts. Avant toute doctrine annoncée par le verbe, les faits ont attesté Dieu. Il a d'abord chargé la nature de notre enseignement, puis les Prophètes; élèves de la nature, on dut les croire plus facilement. Qu'on ne vienne donc point douter si Dieu ressuscitera les morts, puisqu'on sait qu'il doit tout réparer, tout régénérer. Le jour meurt et est enseveli dans les ténèbres, partout règne le silence et le repos; la lumière perdue est regrettée; mais le jour reparaît avec le soleil et brise son tombeau, dissipe la nuit, son héritière, jusqu'à ce qu'elle reparaisse. Les rayons des étoiles, éteints un moment, s'enflamment de nou-

---

recturi in spiritale consortium, agnituri tam nosmet ipsos, quam et nostros. Ceterum quomodo gratias Deo in æternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti hujus? Substantia, non conscientia reformabitur. *Substantia* est surprenant; Néander, p. 256, veut par conséquent changer ce mot; mais la continuité de sens du mot *conscientia* manque également d'authenticité. Il faut donc prendre le mot *subst.* dans un sens large. De même, *Adv. Marc.* III, 24, il est parlé d'une transformation en la substance angélique. *De resurr. carn.* 56. Substance signifie donc bien la forme selon le langage d'Aristote.

veau ; la lune, qui perd sa lumière, la recouvre ; l'hiver et l'été, le printemps et l'automne, parcourent un cercle sans issue. Telle est aussi la règle que la terre tient du ciel : les arbres, dépouillés de leurs feuilles, s'en vêtent derechef ; les fleurs reparaissent avec leur brillante corolle ; l'herbe se relève. Cet ordre est merveilleux, la destruction amène la conservation, la privation est suivie du don, de l'accroissement ; car ce qui est éloigné est rendu plus fructueux, plus beau ; partout c'est un emprunt qui porte forts intérêts. La semence doit être détruite, mais c'est pour enfanter une nouvelle vie. Tout ce que nous trouvons était déjà, tout ce que nous perdons sera de nouveau. Rien ne périt, hormis pour être sauvé. Cet ordre de choses sans commencement ni fin est le témoignage de la résurrection des morts (1). Nous n'avons pu nous empêcher de reproduire en esquisse ce tableau plein de grandeur, afin de montrer l'idée, l'intuition toute vivante que Tertullien avait de la nature, et dont toutes ses doctrines sont empreintes. C'est dans la nature qu'il adore son Dieu ; qu'il se fie en la puissance divine qui peut réinstituer le passé plus facilement que le créer de rien.

Dans la réparation de la chair, Tertullien voit le complet développement de la vie humaine sous une forme plus parfaite que la forme actuelle. Assurément l'âme vivrait sans cela, et recevrait la justice qui lui est due, son châtiment ou sa récompense, état par où passera, en effet, chaque âme, avant le jour du Seigneur (2). Mais cette vie ne sera qu'une vie imparfaite, s'écoulant dans la pensée et la conscience de soi, sans œuvres,

---

(1) *De resurr. carn.* 12 ; *Apol.* 48.

(2) *De anima*, 55.

sans actions; une telle vie imparfaite précédera la parfaite régénération, comme la conscience précède l'action (1). Mais alors la vie parfaite dans la chair doit suivre cette vie imparfaite, parce que l'âme, capable de souffrir et d'agir sans le corps, ne peut pas agir et souffrir de même qu'avec le corps. L'âme tient de soi, de sa nature la pensée, la volonté, le désir et le jugement; mais pour la traduction au-dehors, l'exécution, elle a besoin de la chair (2). L'âme a eu également la chair pendant la vie terrestre pour recevoir le prix de ses actes, elle doit aussi l'avoir au jour de la justice pour porter son bon ou son mauvais sort (3). Tertullien s'en remet donc aux décrets de Dieu, qui conduit tout à sa fin; le mal qui a eu un commencement triomphera aussi à la fin pleinement; il détruira le monde, mais aussi le royaume céleste se fondera (4).

Si nous examinons l'aspect général de la doctrine chrétienne telle qu'elle est exposée dans Tertullien, nous la trouvons encore très vague sur beaucoup de points, enveloppée parfois, dans son essence, d'une représentation trop sensible, et parfois aussi esclave trop soumise d'une tradition à moitié entendue; en outre, elle se laisse souvent entraîner dans la polémique à des affirma-

---

(1) *Ib.* 58; *De resurr. carn.* Sens différent *Apol.* 48. Ideoque repræsentabantur et corpora, quia neque pati quidquam potest anima sola sine stabili materia, id est carne.

(2) *De resurr. carn.* l. c. Quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantum et ad patiendum. Ad agendum autem minus de suo sufficit. Habet enim de suo solummodo cogitare, velle, cupere, disponere. Ad perficiendum autem operam carnis exspectat.

(3) L. c.

(4) *Adv. Marc.* III, 24.

tions trop acerbes et trop exclusives; par suite de cette ardeur, elle ne peut quelquefois point s'affranchir de principes sophistiques, et éviter les assertions contradictoires; cependant nous devons avouer qu'elle a donné naissance à une pensée harmonique qui a trouvé un aliment dans le christianisme et n'a point eu recours aux arguments inspirés par le dédain, mais à des preuves puisées dans la nature, dans la raison, pour confirmer les révélations chrétiennes contre les païens et les hérétiques. Ainsi se forme dans Tertullien une philosophie chrétienne qui a son foyer dans cette croyance que le Dieu éternel et caché veut se révéler à nous dans la création et dans le gouvernement du monde par sa bonté originelle, mais que cette bonté, pénétrant l'univers, se façonnant au changement des choses créées, implique une activité changeante de la part de Dieu, pourtant éternellement le même. Il a choisi l'homme pour organe de sa révélation, car ce n'est que dans un être capable de connaître et de s'approprier librement la bonté de Dieu que le but de ce monde, la révélation divine, pouvait s'accomplir. Tout doit donc dépendre de ce but, de cette fin; mais comme le créé ne peut atteindre le terme de sa destinée que successivement, l'homme lui-même devait passer, selon un ordre de temps déterminé, par des états imparfaits, pour gagner son salut; il devait marcher selon un cercle régulier de son principe à sa fin, principe et fin qui sont l'harmonie, la communion de l'homme avec Dieu. En voulant dans sa libre volonté se soustraire par impatience à cette loi, à cette essence du créé, du fini, l'homme n'a fait qu'aggraver sa position; mais la longanimité de Dieu n'a cependant pas voulu laisser l'homme sans secours. Par sa propre faute, l'homme avait obscurci la nature divine qui réside en lui; néanmoins elle pouvait encore com-

prendre l'enseignement divin que le verbe de Dieu et l'Esprit saint lui donnaient incessamment, toutefois selon les lois de la nature, en se rapprochant toujours de la perfection croissante, infinie; en sorte que dans chaque période déterminée de l'éducation divine elle a traversé des modes d'instruction différents. Quiconque a saisi cet enseignement avec foi, connaîtra Dieu, et, participant en soi de sa personnalité parfaite, il jouira de la vie éternelle; conformément à la loi divine, il accomplira en lui le bien, qui est, de toute éternité, l'essence de Dieu.

Ainsi, la doctrine chrétienne, entre les mains de Tertullien, qui s'annonce l'ennemi de toute philosophie, suscite néanmoins en lui un esprit d'investigation philosophique, qui cherche à se rendre compte de la foi chrétienne et se trouve forcé bientôt de développer le fond même de cette foi. Ce travail philosophique s'accomplit par un homme qui, parlant la langue latine, se rattache par conséquent à une civilisation peu favorable à la philosophie. On ne peut le méconnaître : Tertullien était doué d'un esprit plus philosophique que les hommes qui, jusqu'à ce temps, prirent rang dans la littérature latine.

LIVRE QUATRIÈME.

ÉCOLE CATÉCHÉTIQUE D'ALEXANDRIE.

CHAPITRE PREMIER.

S. Clément d'Alexandrie.

Il s'était formé à Alexandrie, dans un esprit chrétien, une école de sciences, qui primitivement put être destinée à l'instruction des catéchumènes, et, par cette raison, est nommée communément l'école des catéchistes (1). Ses débuts sont connus imparfaitement. Elle fut florissante à la fin du deuxième et pendant la première moitié du troisième siècle. Au milieu de l'activité, de la vie scientifique qui régnait alors dans Alexandrie, il ne pouvait manquer que cette école se trouvât de plusieurs manières en contact avec la philosophie des Païens et des Gnostiques. Elle prit donc bientôt un caractère philosophique. Le premier qui introduisit la philosophie au sein de cette école, et, selon quelques auteurs, le premier aussi qui y imprima une direction générale, se nommait Pantenus. C'était un philosophe stoïcien; mais nous ne savons rien de sa doctrine. Ses

---

(1) Cf. Guerike, *de Schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Hal. Sax., 1824, 2 vol.

leçons furent suivies par Clément d'Alexandrie, et, plus tard, par Origène, desquels nous avons à exposer ici la philosophie. Leur doctrine a les rapports les plus intimes, pour le dire sommairement et en passant, d'une part avec les doctrines des Apologistes, de l'autre avec les opinions des Gnostiques.

Titus Flavius Clément (1), appelé ordinairement Clément d'Alexandrie pour le distinguer des auteurs du même nom, naquit, selon quelques uns, à Alexandrie, selon d'autres, à Athènes, et fut élevé dans la philosophie païenne. Chrétien, il eut plusieurs maîtres, et fort différents ; mais il fut captivé particulièrement, à ce qu'il paraît, par l'enseignement de Pantenus. Il suivit ce philosophe à l'école catéchétique, lorsque celui-ci y fut appelé, et son zèle fut inépuisable jusqu'à l'époque où il fut forcé par les persécutions de l'empereur Sévère à s'enfuir en Syrie. Il est probable qu'il y mourut entre la première et la dixième année du troisième siècle. Parmi les nombreux et importants écrits qu'il composa, trois des principaux nous sont parvenus dans un état de conservation assez parfait, savoir : son *Exhortation aux Gentils*, son *Maître* et ses *Stromates;* tous trois conçus sur le même plan, et destinés à conquérir des prosélytes au christianisme, ainsi qu'à défendre les doctrines chrétiennes contre l'hellénisme et l'erreur. Il paraîtrait que ces ouvrages sont les premiers qu'il élabora, et qu'ils ont été rédigés peu de temps après la mort de Commode.

Clément d'Alexandrie surpasse tous les Pères de l'Église dans la connaissance scientifique de la philosophie

(1) Cf. *Sur Clément et ses écrits*, par Cœll, dans l'*Encyclopédie* de Ersch et Gruber, XVIII, 4 seq.

ancienne; mais il ne s'élève point au-dessus de son temps, qui ne savait pas apprécier un ensemble systématique, et qui ne connaissait pas l'importance de cette appréciation dans l'exposition et l'éclaircissement des points de doctrines particulières. Il ne veut rendre hommage à aucun des systèmes de la philosophie grecque, bien qu'il trahisse une certaine préférence pour Platon (1); il se prononce décidément pour la philosophie éclectique (2), et il se rattache, sous plusieurs rapports, à Philon le Juif, surtout par son adoption des idées, des doctrines stoïciennes, et par son penchant marqué au mysticisme (3). Il s'efforce de pénétrer les profondeurs d'une vérité qui n'est transmise qu'en paroles mystérieuses, qui ne peut être saisie de tous, qu'il serait même imprudent d'exprimer sans détour (4). Il considère le résultat de cette profonde inves-

---

(1) *Admon. ad gent.*, 44 seq.; *Pædag.*, 244; *Strom.*, I, 290.

(2) *Admon.*, 46 seq.; *Strom.*, I, 279; 288. Φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν ϛωικὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάϛῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετ' εὐσεβοῦς ἐπιϛήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ εκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. *Ib.* VI, 642.

(3) C'est à tort que l'on a attribué à la philosophie néo-platonicienne de l'influence sur Clément d'Alexandrie, et que l'on a beaucoup diminué la grande influence exercée sur lui par le christianisme. Supposer une action d'Ammonius Saccas sur Clément, c'est raisonner contre toute vraisemblance, puisque Clément était plus âgé qu'Ammonius : ce qui est significatif. La doctrine du fondateur de l'école d'Alexandrie nous est inconnue presque dans sa totalité, et il n'est permis en aucune façon de la déduire de la doctrine de Platon. Voir *Histoire de la philosophie ancienne*, de H. Ritter, trad. fr., IV, 439.

(4) *Strom.*, I, 279. Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι κτλ. *Ib.* 297; V, 574; VI,

tigation comme une tradition, un enseignement secret donné par le Sauveur (1). Cette disposition de son esprit a exercé une très grande influence sur l'exposition de ses doctrines; on remarque cela particulièrement dans son principal ouvrage, les *Stromates*, où il se propose pourtant d'indiquer, de noter simplement les profondeurs de la sagesse chrétienne, et où il procède avec intention d'une manière décousue et irrégulière, afin de ne pas trop révéler (2). Cependant il ne faut pas croire que tout soit intentionnel dans cette œuvre; l'indécision des contours, que l'on ne peut ne pas remarquer dans sa philosophie, et qui résulte naturellement du caractère essentiellement polémique et tout ensemble éclectique de ses recherches; le peu d'ordre de ses pensées, qui est la conséquence de son penchant à l'éloquence ampoulée et mystique; enfin son peu d'habileté à écrire; toutes ces imperfections de la forme de ses doctrines doivent évidemment être expliquées moins comme l'œuvre de l'art que comme l'œuvre de la nécessité.

L'on voit en toute évidence dans Clément quels efforts fit la philosophie pour affranchir le dogme chrétien de l'oppression du judaïsme. Saint Justin avait déjà recherché les traces de la parole divine dans les philosophes et les poëtes païens, qui, sans doute, ne l'avaient

---

662 sq.; VII, 572. Ἀπόχρη τὸ δεῖγμα τοῖς ὦτα ἔχουσιν· οὐ γὰρ ἐκκυκλεῖν χρὴ τὸ μυστήριον, ἐμφαίνειν δὲ ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως. Quis div. salv., 938, Pott.

(1) Ap. Euseb. *Hist. eccl.*, II, 1 c. not. Vales.; *Strom.*, VI, 645. Ἡ γνῶσις — ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα.

(2) *Strom.*, I, 279. Οἱ στρωματεῖς — — κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα.

reçue que par partie. Clément approuve la méthode de saint Justin; mais il va plus loin, et ce progrès est d'une haute importance. En effet, Clément ne doute pas que la Providence divine n'ait pu non seulement s'étendre sur les Juifs, mais veiller encore, attentivement même, sur les païens. Par l'organe des philosophes, elle a donc préparé, élevé les païens à goûter la révélation du christianisme. En conséquence, Clément rejette la thèse qui soutient que la philosophie grecque est une œuvre du démon; il s'en réfère à la vie pleine de moralité des anciens philosophes, et il proteste qu'une chose aussi bonne que la philosophie ne peut, bien qu'elle soit accomplie par de simples mortels, émaner que de Dieu. Refuser de reconnaître dans la philosophie un ouvrage divin, c'est, dit Clément, blasphémer contre l'universalité de la divine providence (1). Ce Père partage également, mais point toujours, l'opinion que les anciens philosophes grecs avaient mis à profit les traditions des Juifs, bien plus, qu'ils avaient dérobé leurs doctrines aux philosophes barbares; mais il ne prétend par cela en aucune manière faire un reproche à la philosophie; il remarque plutôt dans ce fait une œuvre de la providence divine, puisque le larcin n'a point été empêché, et que le mal a conduit au bien dans lequel le doigt de Dieu se révèle le plus souvent (2). C'est ainsi que les philosophes grecs paraissent à Clément d'Alexandrie être les instruments de la Providence; et il n'est point invrai-

---

(1) *Strom.*, VI, 692 sq. Κινδυνεύουσι τοίνυν οἱ φάσκοντες μὴ θεόθεν φιλοσοφίαν δεῦρο ἥκειν ἀδύνατον εἶναι λέγειν πάντα τὰ ἐπὶ μέρους γινώσκειν τὸν θεόν, μηδὲ μὴν πάντων εἶναι τῶν καλῶν αἴτιον, κἂν τῶν ἐπὶ μέρους ἕκαστον (l. ἑκάστων) αὐτῶν τυγχάνῃ.

(2) *Ib.* I, 310 sq.

semblable, surtout à cause de son penchant à admirer la haute moralité des philosophes anciens, qu'il ait entrepris de détourner la philosophie grecque de cette croyance que des anges, ayant commerce avec les femmes des hommes, avaient trahi les secrets de Dieu (1). C'est donc une remarque importante à faire que du point de vue de Clément la philosophie grecque marche presque de pair, presque parallèlement avec les révélations des Juifs. Un seul et même Dieu était honoré en langue hellénique par les Grecs, en langue hébraïque par les Hébreux. La culture intellectuelle des Grecs, comme la loi ancienne, réunit en un seul peuple ceux qui partageaient la même croyance, et les sépara des autres hommes; car les philosophes chez les Grecs étaient semblables aux prophètes, et, conséquemment avec cette doctrine, chacun participa selon sa capacité aux bienfaits de Dieu (2). Clément trouve même dans Platon une exhortation à la foi adressée aux païens (3), comme on en rencontre dans les prophètes juifs; on s'était déjà appuyé sur les prophéties sibyllines pour confirmer les révélations chrétiennes (4). Toutefois, Clément ajourne encore un instant la preuve de l'identité de la philosophie et de la loi judaïque, en distinguant, parmi les biens qui émanent de Dieu, les biens du premier rang et les biens inférieurs, en comptant au nombre de ceux-là

---

(1) *Ib.* I, 310 c. not. éd. Potter; V, 550, où se trouvent réunies deux opinions tout-à-fait divergentes; VII, 702.

(2) *Strom.*, VI, 636. Καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν.

(3) *Ib.* V, 588 sq.

(4) Just. Apol. II, 66.

l'Ancien et le Nouveau Testament, et au nombre des derniers la philosophie. Il manifeste cependant son penchant à ranger la philosophie parmi les biens de la première classe, du moins tant que le Seigneur n'eut pas appelé les Grecs à lui; car la philosophie éleva les Grecs, comme la loi éleva les Juifs dans la voie du Christ (1). Nous verrons aussi bientôt qu'il n'attribuait pas seulement à la philosophie la valeur d'un pur et simple moyen. Il y a plusieurs routes qui conduisent à la justice et à Dieu; mais toutes aboutissent finalement à une seule, qui est celle du Christ. A cette route tendent également et la philosophie et la loi judaïque (2). Une idée qui domine encore dans Clément, c'est que la parole divine est répandue sur tous les hommes, est une lumière qui éclaire le monde entier (3); qu'elle s'est révélée, quoique partiellement, obscurément, aux philosophes grecs; et il ne trouve point que la philosophie barbare ni la loi judaïque aient en cela un privilége sur eux. Partout, avant la révélation chrétienne, chez les barbares comme chez les Grecs, il n'exista que des fragments de la connaissance de Dieu, forme imparfaite dans laquelle le Verbe a voulu se manifester. Clément désire donc que ceux qui aspirent à la véritable connaissance de Dieu rassemblent les parcelles, les semences dispersées de la Vérité, pour la constituer dans sa plénitude, car elle ressemble à l'éternité, qui comprend le

---

(1) *Strom.*, I, 282. Ἐπαιδαγωγεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους, εἰς Χριςόν.

(2) *Ib.* I, 283; 288; VI, 694.

(3) *Admon.*, 56. Οὐκ ἀπεκρύβη τινὰς ὁ λόγος· φῶς ἐςὶ κοινόν, ἐπιλάμπει πᾶσιν ἀνθρώποις. *Strom.*, VII, 711. Ὁ λόγος πάντη κεχυμένος.

passé, le présent et l'avenir; à l'harmonie, qui se compose de tons différents; au monde, qui sait agréger en un tout des parties hétérogènes. C'est après ce travail qu'on examinera la vérité tout entière de la parole divine, la théologie dans son tout (1). Clément d'Alexandrie recommande donc constamment de ne point mépriser les philosophes grecs pour leur préférer la philosophie barbare, mais de les associer, afin d'atteindre la pleine et entière connaissance. Toutefois, leur doctrine, seule, est impuissante à révéler la grandeur de la vérité, et à conduire à l'accomplissement des préceptes du Seigneur (2).

Quoi qu'il en soit, toutes ces considérations nous apprennent que la philosophie des Grecs doit être considérée simplement comme une avant-courrière du christianisme; elle purifie l'âme afin de la rendre capable de recevoir la vérité; elle forme la moralité par avance, en reconnaissant la providence divine; elle est même utile en tous les temps à ceux qui ne sont pas encore arrivés à la foi chrétienne (3). Il résulte de ces assertions que la philosophie se recommande comme moyen propre à la défense de la vérité, et qu'elle est comparable à une haie vive, à un mur autour de la vigne du Seigneur (4), sens dans lequel l'a déjà recommandée le Juif Philon. Toutefois, saint Clément n'en reste pas là. L'utilité de la philosophie grecque est déjà très étendue, si le véri-

(1) *Strom.*, I, 298. Οὕτως οὖν ἥ τε βάρβαρος ἥ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀΐδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται· ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως, εὖ ἴσθ᾽ ὅτι κατόψεται τὴν ἀλήθειαν.

(2) *Ib.* 309.

(3) L. c.; *Ib.* 282; VII, 710.

(4 *Ib.* 319; VI, 655.

table chrétien doit la faire servir à son élévation et la cultiver comme les sciences encycliques, car le savoir est toujours beau. Si l'on ne devait pas craindre, en s'engageant dans les recherches souvent contradictoires de la science, de chanceler à la fin dans sa foi; si l'on se jugeait incapable de pousser ses investigations au-delà du vaste champ des diverses sciences et par-delà l'expérience, Clément d'Alexandrie nous conseillerait de nous consacrer à l'étude indispensable des choses divines; mais, en définitive, il la considère simplement comme une faiblesse de notre âme (1). Remarquez, en outre, que les diverses connaissances de la philosophie et de la science grecques lui semblent absolument nécessaires à l'intelligence de l'Écriture-Sainte, qui souvent est obscure, équivoque, et s'exprime en paraboles; les apôtres ni les prophètes, disciples de l'Esprit-Saint, n'avaient, sans doute, nul besoin de ce secours, qu'aujourd'hui nous réclamons (2). C'est ainsi que la science grecque approche déjà bien près de la connaissance chrétienne, de la connaissance vraie. Mais ici l'important est que Clément d'Alexandrie appelle en aide au véritable point de vue chrétien la preuve scientifique des doctrines de la foi, et attend de cette preuve un résultat, un développement qui doit conduire de la foi à la vie éternelle. Naturellement, on ne peut pas fournir cette preuve sans la dialectique qui s'est formée chez les philosophes grecs : aussi Clément s'engage-t-il dans une

(1) *Ib.* VI, 695. Καλὸν μὲν οὖν τὸ πάντα ἐπίςασθαι, ὅτῳ δὲ ἀσθενεῖ ἐπεκτείνεσθαι ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν πολυμαθῆ ἐμπειρίαν, τὰ προηγούμενα καὶ βελτίω αἱρήσεται μόνα. Cf. *Ib.* 654; II, 283 sq.

(2) *Ib.* I, 292; VI, 655.

analyse étendue de cette dialectique selon les principes stoïciens (1).

Nous arrivons ainsi à un point qui ne laisse pas de présenter de grandes difficultés touchant la question de savoir comment saint Clément d'Alexandrie a conçu le rapport de la foi à la connaissance humaine (2). Ce point est particulièrement difficile en ce que saint Clément considère une secte chrétienne, le gnosticisme, comme un idéal, procédant ainsi à la façon des Gnostiques ou de Philon, qui s'étaient esquissé l'idéal du sage et du thérapeute. Le chrétien gnostique doit être au-dessus de toutes les passions corporelles, et il ne doit pas seulement modérer les passions de l'âme, mais les surmonter pleinement et atteindre à l'apathie (3). Quand l'idéal est ainsi orné, le réel se trouve nécessairement commettre beaucoup de fautes dans la poursuite de son but dernier. Le Gnostique a un corps; mais il doit avoir triomphé des faiblesses de la chair, qui ont coutume de gagner l'âme. Naturellement saint Clément se représente les forces spirituelles du Gnostique d'autant plus élevées que l'influence de la chair est plus affaiblie. Il ne craint pas d'avouer que le véritable Gnostique, qui a pris possession du domaine entier de la philosophie, connaît tout

---

(1) Dans le huitième livre des *Stromates*, qui, toutefois, n'est pas complet. Voir surtout le commencement de ce livre. Sa concordance avec le précédent est certainement difficile à expliquer; mais l'authenticité n'en est point pour cela douteuse.

(2) Dæhne, de γνώσει Clementis Alex. Halæ, 1831. Cet écrit accorde beaucoup trop d'importance au néo-platonisme.

(3) *Strom.*, IV, 649; 651. Ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους. — — Ἡ κατάστασις δὲ ἡ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν.

ce qui nous est encore caché, tel que les Apôtres le connaissaient (1). Quand une notion est aussi fausse, les applications qu'on en fait ne peuvent manquer d'être chancelantes, incertaines. Nous allons d'abord considérer séparément l'idéal que présente Clément d'Alexandrie, afin d'avoir toujours sous les yeux les éléments essentiels qui entrent dans sa notion du Gnostique.

Le premier élément, le caractère indispensable du Gnostique est la foi; elle est aussi nécessaire au connaître que la respiration à la vie; elle est le premier pas vers le salut, la pierre angulaire de la connaissance (2). Ce mot du prophète : Si vous ne croyez pas, vous ne connaîtrez pas; ce mot que nous avons déjà vu cité dans Tertullien, Clément d'Alexandrie se l'approprie également (3). Mais comme le terme de *foi*, de *croyance*, a un grand nombre d'acceptions, on doit se demander ce que Clément entend par là. Il développe d'une manière générale cette idée de foi dans sa polémique contre les Gnostiques, lorsqu'il se refuse à accorder que l'homme tient sa foi ou même sa connaissance de la nature. Mais il se rattache aux stoïciens, qui voient une activité libre et rationnelle dans toute détermination à la connaissance. Telle est aussi la base sur laquelle repose la foi. Clément voit dans la foi la détermination rationnelle de l'âme libre, l'acceptation volontaire de la vérité qui réside dans l'âme, une détermination à la piété (4). Comme une telle

---

(1) *Strom.*, VI, 648. Αὐτίκα γὰρ τολμῶμεν φάναι — — πάντων ἐπιςήμονα καὶ πάντων περιληπτικὸν κτλ.

(2) *Strom.*, II, 373. Καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σοφίαν νεῦσις ἡ πίςις ἡμῖν ἀναφαίνεται. *Ib.* V in. Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίςεως, οὔθ' ἡ πίςις ἄνευ γνώσεως.

(3) *Ib.* I, 273; II, 366.

(4) *Ib.* 362. Πίςις — — πρόληψις ἑκούσιός ἐςι, θεοσεβείας συγ-

détermination libre de l'âme se rapporte à la foi, la foi est digne d'éloge, et l'incrédulité encourt un juste blâme (1). On voit jusqu'où s'étend cette notion; dans le fait, elle embrasse tout le champ de la liberté. Il n'affirme donc rien en général, si ce n'est que toute connaissance a pour fondement une libre tendance de la volonté; il veut que le connaître soit apprécié moralement.

Prenant le mot de *foi* dans le sens le plus étendu, Clément remarque encore que les principes d'aucune science ne sauraient être prouvés, et il tire de là cette conclusion aristotélique que toute science a pour fondement la foi aux premiers principes. L'universel et le simple, qui sont sans matière, les définitions, qui expriment l'essence des objets, sont pure affaire de foi. Et comme ce sont là les points de départ de toutes les sciences, la foi serait plus puissante que la science, en même temps qu'elle en serait le critérium (2). C'est ainsi que Clément exprime une manière de voir qui, reproduite dans les temps et pour les buts les plus divers, a acquis de la valeur. Toutefois, l'on ne peut pas dire qu'il se tint ferme et constant à ce point de vue de la foi. Il n'y a sans doute point d'inconséquence à placer au-dessus de tout la certitude de la foi, et à distinguer la foi de l'acquiescement incertain au vraisemblable, acquiescement qui n'est qu'un simulacre hypocrite de la foi, comme

---

κάτάθεσις. *Ib* 371; V, 545. Ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν — τὴν πίςιν.

(1) *Ib.* II, 363.

(2) *Ib.* 364 sq. Αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. — — Ἡ πίςις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα, τὸ ἁπλοῦν, ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐςὶ οὔτε ὕλη οὔτε ὑπὸ ὕλης. — — Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιςήμης ἡ πίςις καὶ ἔςιν αὐτῆς κριτήριον.

la flatterie en est un de la joie. La foi s'attache fermement à la vérité (1). Mais il y a, suivant Clément, une autre foi qui tient simplement aux opinions, et peut être déçue par l'erreur. Cette dernière foi est naturellement mal sûre, car elle n'écoute point la droite raison ; la liberté, appliquée à la foi, peut aussi se laisser entraîner à l'incrédulité (2). Clément engage à ne point se confier à sa bonne nature sans s'être formé par la philosophie, et il compare ceux qui se commettent à la foi naïve à ceux qui voudraient recueillir du raisin, quoiqu'ils n'aient pris nul soin de la vigne (3). Il considère donc simplement la foi comme un degré inférieur de la vie chrétienne, et il désire qu'au perfectionnement du chrétien dans la foi se joigne la preuve de la certitude de cette foi (4). Il est donc ici évidemment question d'une autre foi que celle dont nous remplit la connaissance des premiers principes, car la foi à ces premiers principes ne peut pas être fortifiée par la preuve ni par les conséquences qui en découlent.

On pourrait être porté par les assertions de Clément à croire que le point de vue de la foi aux principes de la science n'a dû prêter que secondairement appui à la foi religieuse ; mais ce point de vue, dans ses aspects essentiels, a une connexion intime avec la notion de cette der-

---

(1) Loc. cit.

(2) *Ib.* I, 290 sq.

(3) *Ib.* 291.

(4) *Ib.* 286. Τὰ μὲν γὰρ εὖ λεγόμενα προσίεσθαι, τὰ δὲ ἀλλότρια μὴ προσίεσθαι οὐχ ἁπλῶς ἡ πίστις, ἀλλὰ ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστις ἐμποιεῖ. *Ib.* 295. Τὴν ὀχυροῦσαν τὴν πίστιν ἡμῖν θεωρίαν. *Ib.* VII, 732. Ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος — ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ κατάληπτον παραπέμπουσα. *Ib.* VIII, 769.

nière foi. En effet, Clément trouve les principes scientifiques dans la connaissance du simple et du suprasensible, et, en dernière analyse, dans la connaissance des principes premiers des choses (1). Or c'est conduire directement à la foi en Dieu, qui, en tant que principe de tout, n'est susceptible d'aucune preuve, et ne peut être connu que par la foi. Clément partage ainsi cette conviction, rencontrée déjà par nous sous différentes formes dans les Pères de l'Église, que l'existence de Dieu ne peut être démontrée, et n'est point un objet de la science (2); car chaque chose doit être prouvée par ses propres principes, et Dieu n'a pas de principe (3); que les hommes sont pénétrés d'une émanation divine qui les porte, bon gré mal gré, à confesser l'existence d'un Dieu sans passé et sans avenir (4). Clément désigne aussi cette foi originelle comme un don, une grâce que nous avons reçue de Dieu, comme une force divine en nous, par laquelle Dieu se manifeste à nous (5). Il pourrait sembler que Clément dans ces assertions s'écarte de ce point de doctrine précédemment rapporté, que la foi

---

(1) *Ib.* II, 364; VI, 655. Τῶν πρώτων καὶ ἁπλῶν. *Ib.* VII, 731. Χριςός, — — δι' οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη. Καὶ τὰ μὲν ἄκρα οὐ διδάσκεται, ἥ τε ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος πίςις, λέγω, καὶ ἀγάπη.

(2) *Ib.* IV, 537. Ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔςιν ἐπιςημονικός.

(3) *Ib.* V, 588. Ἀλλ' οὐδὲ ἐπιςήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίςαται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει.

(4) *Admon.*, 45.

(5) *Strom.*, I, 288. Δυνάμει καὶ πίςει. Δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας. Χάρις δὲ ἡ πίςις. *Ib.* VIII, 731. Πίςις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐςιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν Θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα.

s'accorde parfaitement avec la libre volonté ; mais il faut remarquer qu'elles ne concernent qu'un côté de la foi, tandis que d'autres passages considèrent en même temps l'activité de l'homme dans cette même foi. Dieu se révèle à la raison, pourvu qu'elle lui donne affection et attention ; la foi s'élève sur la crainte ou sur l'amour (1), et nous ne reconnaissons la volonté de Dieu qu'en l'accomplissant (2).

Toutefois, nous ne pouvons pas nous dissimuler que les opinions de Clément sur la foi sont très vacillantes. Les passages rapportés précédemment l'ont déjà fait voir ; on va encore le reconnaître d'une autre manière, sur un autre point qui se rattache très étroitement à sa doctrine touchant le rapport de la foi avec la connaissance. Il considère la foi pure comme le premier des degrés successifs, progressifs, sur lequel s'appuient les révélations de l'Ancien Testament ; ces révélations devaient d'abord nous former dans la crainte simplement, afin de nous élever peu à peu à un développement supérieur, et de nous renouveler dans l'amour de Dieu. La foi ne serait donc que le penchant primitif de l'âme pour Dieu, penchant accompagné de crainte, d'espérance et de repentir ; et si ces trois sentiments sont suivis de l'abstinence et de la patience, alors ils doivent nous conduire à l'amour et à la connaissance (3). Or, on ne voit pas bien comment cette assertion se rattache à cette autre, savoir,

(1) *Ib.* II, 369 ; 372 sq.

(2) *Ib.* I, 288.

(3) *Pædag.*, I, 111 ; 132 ; *Strom.*, II, 373. Καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίςις ἡμῖν ἀναφαίνεται · μεθ' ἣν φόβος τε καὶ ἐλπὶς καὶ μετάνοια · σύν τε ἐγκρατείᾳ καὶ ὑπομονῇ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἡμᾶς ἐπί τε ἀγάπην ἐπί τε γνῶσιν. *Ib.* VI, 650.

que les païens eux-mêmes ont introduit dans la science des éléments préparateurs du christianisme et une foi naturelle à Dieu. La doctrine chrétienne, soutenant que la foi conduit à la félicité éternelle, s'accommode encore moins de l'opinion de Clément. Dans le fait, ce Père ne promet pas aux croyants la récompense qui attend les Gnostiques (1). Et combien cela est naturel, puisque ceux-ci sont les amis de Dieu, et ceux-là ses serviteurs fidèles simplement (2); puisque les croyants, agissant uniquement d'après la foi, ne peuvent atteindre la moralité complète, parfaite, de la vie, attendu qu'ils restent dans une sphère mitoyenne d'action, qu'ils ne pourraient suivre leur voie d'après une vue juste, d'après la science (3). On ne peut pas dire précisément que cette doctrine, qui fait de la pensée scientifique la mesure de l'action, réponde aux présuppositions du christianisme; du moins Clément paraît avoir dans l'esprit un autre rapport de l'une avec l'autre, lorsqu'il subordonne la foi et la connaissance à la volonté.

La connaissance est donc aux yeux de Clément le degré le plus élevé qui nous porte au-dessus de la foi, et qui a la foi pour point de départ. Nous sommes maintenant parvenus à ce degré de l'éducation par Dieu, qui nous a placés au-dessus de la crainte enseignée par l'Ancien Testament; nous agissons maintenant dans l'amour et dans la connaissance, bien que nous ayons atteint cet échelon en peu de temps, et que nous ne

---

(1) *Strom.*, IV, 519.

(2) *Ib.* VII, 702.

(3) *Ib.* VI, 669. Τοῦ δὲ ἁπλῶς πιςοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἂν μηδέπω κατὰ τὸν λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίςασιν καθορθουμένη.

soyons encore que de petits enfants (1). Le Gnostique est donc celui qui aspire à sortir de l'enfance pour parvenir à l'âge mûr, accompli (2). Ce pas se fait par la connaissance, non seulement du sensible, mais encore du suprasensible (3); et cette connaissance, de même que la foi, est atteinte, parachevée, par la libre activité de l'homme (4). La notion flottante de la foi, qui doit constituer la base de la connaissance, jette donc naturellement aussi de l'incertitude dans la notion du Gnostique. Il semble quelquefois que la connaissance, suivant Clément, doive affermir la foi par la réflexion, par la science (5). La connaissance doit nous procurer repos, calme et paix (6). D'où il suit que la foi est comparable au verbe intérieur et encore caché, et la connaissance au verbe exprimé; car, au fond de ceci, il y a cette supposition que le contenu de la connaissance réside dans la connaissance comme dans la foi, et ne reçoit dans celle-là qu'une forme plus développée (7). Mais lorsque Clément prétendit à une tradition secrète pour le Gnostique, lorsqu'il prépara des recherches sur des points de doctrines qui étaient à peine indiqués dans la foi ecclésiastique, et qui ne pouvaient être considérés que comme des conséquences progressives tirées de

(1) *Pædag.*, I, 111.
(2) *Strom.*, VI, 663.
(3) *Ib.* VI, 617.
(4) *Ib.* II, 363.
(5) *Ib.* 362.
(6) *Pædag.*, I, 95; *Strom.*, II, 383.
(7) *Strom.*, II, 362. Ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἑνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίςιν, ὥσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοουμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν. *Ib.* VII, 731. Πίςις μὲν οὖν ἐνδιάθετον τί ἐςιν ἀγαθόν. — — Ἐν μόνῃ γὰρ τῇ τοῦ προφορικοῦ λόγου τὸ τῆς σοφίας ὄνομα φάνταζεται.

cette foi, il devait bien alors se rappeler cette pensée, que la connaissance déborde le cercle de la foi réfléchie. On peut en dire autant de son interprétation profonde, compréhensive, violente, toutefois, de la lettre de l'Écriture, interprétation qui révèle au jour une connaissance cachée de l'histoire. Clément montre également par là que la foi comprend les seuls éléments, et n'est que la connaissance abrégée de la nécessité absolue (1), par où il fait évidemment allusion à la règle de la foi. Mais ces deux opinions sont chez Clément dans une si étroite connexion qu'on ne peut pas lui imputer la conscience de leur diversité. Afin d'atteindre le but de notre investigation, nous ne devons point perdre de vue que Clément n'espère approfondir la connaissance que par le secours de la philosophie grecque.

Il suit nécessairement des observations précédentes que la doctrine chrétienne a la plus intime connexion avec la connaissance; car la connaissance est assimilée au verbe exprimé. La doctrine chrétienne n'est cependant qu'une partie de l'activité pratique, et les propositions citées plus haut ont déjà montré que Clément juge l'activité normale dans l'accord le plus parfait avec la connaissance (2). Ce jugement s'appuie sur cette proposi-

---

(1) *Ib.* II, 373. Στοιχειωδεςέραν εἶναι συμβέβηκε τὴν πίςιν. *Ib.* VI, 679. Τὴν πίςιν ςοιχείων τάξιν ἔχουσαν. *Ib.* VII, 732. Ἡ μὲν οὖν πίςις σύντομός ἐςιν, ὡς εἰπεῖν τῶν κατεπειγόντων γνῶσις.

(2) *Ib.* VII, 760. Λόγος, ὃν ἄρχοντα εἰλήφαμεν γνώσεώς τε καὶ βίου. *Ib.* 761. Τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωςικοῦ — — διττόν, ἐφ' ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιςημονική, ἐφ' ὧν δὲ ἡ πρᾶξις. Autre passage d'accord avec le précédent pour le fond, mais différent dans la forme. *Ib.* 761. Τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν, ὅ τι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα. *Admon.*, 68. Βούλῃ καὶ πράξει καὶ

tion de Platon, que la connaissance véritable doit être liée à la vertu. Par conséquent, le Gnostique qui possède la connaissance vraie pratiquera la vraie vertu; il sera un dieu agissant matériellement dans un corps (1). A la véritable connaissance est lié également l'amour du bien, cet amour qui nous lie à Dieu, qui aime la créature dans le créateur, qui fonde l'État véritable, l'Église véritable. Cependant quelque doute plane sur ce point, puisque l'amour est parfois considéré comme un degré encore plus haut que la connaissance, et qu'il doit nous élever ensuite davantage jusqu'à l'héritage de Dieu (2). C'est ainsi que Clément édifie une gradation qui porte l'homme jusqu'à Dieu, en passant par diverses transformations, du paganisme à la foi, de la foi à la connaissance, et ainsi toujours plus haut et plus près de l'état dans lequel nous devons demeurer perpétuellement. C'est sans doute à dissimuler en quelque manière cette fluctuation qu'est destiné l'idéal que Clément se créa de son Gnostique, puisque cet idéal nous ravit au-dessus du concevable dans des hauteurs sans bornes; car la foi simple et l'amour ont la vertu de franchir le temps et l'espace et tout le monde extérieur, de prévoir ce qui est caché aux autres facultés, et de rendre déjà présent ce qui nous attend dans l'avenir (3). Mais on verra aussi bientôt que l'on

---

λόγῳ. Ajoutez cet autre passage : *Strom.*, II, 380. Πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς.

(1) *Strom.*, VII, 761. Ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.

(2) *Ib.* 732 sq. Τῷ ἔχοντι προςεθήσεται, τῇ μὲν πίςει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ πληρονομία.

(3) *Strom.*, VI, 652. Τίς γὰρ ὑπολείπεται ἔτι τούτῳ εὔλογος αἰτία ἐπὶ τὰ κοσμικὰ παλινδρομεῖν ἀγαθὰ τῷ τὸ ἀπρόσιτον ἀπειληφότι φῶς; κἂν μηδέπω κατὰ τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον, ἀλλ' ἐκείνῃ γε τῇ

plane loin du sol, dans les airs, par la foi et l'amour, et que Clément, en prenant cette route, a entièrement perdu de vue la gradation par laquelle il voulait nous élever à Dieu.

Or, en considérant ces oscillations de Clément sur la connaissance et sur le rapport de la connaissance aux autres développements de l'âme humaine, on pourrait être tenté d'admettre qu'il n'y eut rien en lui de ferme, de fixe, hormis la conviction qu'une conception scientifique doit procéder de la foi religieuse avec le secours, la méthode de la philosophie grecque. Mais si nous examinons plus attentivement le fond de la connaissance, tel qu'il le développe, nous trouverons encore des esquisses mieux accusées du portrait du Gnostique, qu'il s'est efforcé de peindre.

Nous sommes ainsi forcé de pénétrer plus avant dans la théologie de Clément, et d'autres considérations nous y contraignent encore. Trouvant la plus haute connaissance du Gnostique dépeinte comme un degré intermédiaire entre la foi et l'amour qui doit conduire en définitive à l'héritage de Dieu, nous ne devons pas oublier que la connaissance a sa place entre deux points qui ont chacun une signification pratique différente; car la foi est une libre détermination de l'âme, comme nous l'avons vu; elle désigne la crainte du Seigneur et de ses commandements. Quant à l'amour, il désigne le sens élevé et libre de l'enfance, qui dirige dans les actions mo-

---

γνωςικῇ ἀγάπῃ, δι' ἣν καὶ ἡ κληρονομία καὶ ἡ πάντελὴς ἕπεται ἀποκατάςασις βεβαιοῦντος δι' ἔργων τοῦ μισθαποδότου, ὃ διὰ τοῦ ἑλέσθαι γνωςικῶς διὰ τῆς ἀγάπης φθάσας προείληφεν ὁ γνωςικός. — — Ἀπειληφὼς δὲ διὰ πίςεως γνωςικῆς, ὃ τοῖς ἄλλοις ἄδηλον· κἄςιν αὐτῷ δι' ἀγάπην ἐνεςὼς ἤδη τὸ μέλλον.

rales (1). La connaissance de la volonté de Dieu, comme cela a été dit précédemment, est donc indépendante des actes par lesquels nous accomplissons cette volonté. Si nous ne perdons point ceci de vue, nous comprendrons parfaitement que nous pouvons considérer la notion de la connaissance, en tant qu'elle indique un degré intermédiaire, dans le simple sens de la vie pratique, et surtout comme le degré le plus élevé auquel cette vie doit conduire. Il faut donc s'enquérir de ce que Clément entend par l'amour et par l'héritage de Dieu, surtout par cette dernière expression, du sens de laquelle toute sa doctrine dépend comme du but final de ce Père de l'Église. Après avoir résolu ces questions, nous pourrons apprécier justement le rapport que soutient le théorique avec le pratique. D'ailleurs ces questions embrassent effectivement toute sa théologie, et nous devons remonter assez haut pour en trouver la solution.

Les principes dont parle Clément dans sa doctrine sur Dieu ont une très grande analogie avec les doctrines de Philon. Au moyen de l'abstraction (ἀνάλυσις), il prétend s'élever du monde extérieur à la connaissance de Dieu. En faisant abstraction des propriétés physiques des choses, de leur étendue dans l'espace, nous arrivons alors à la notion du point qui occupe dans l'espace un lieu déterminé ; et, enfin, en faisant abstraction de ce lieu, nous pensons l'unité absolument. L'un que nous atteignons par ce procédé, Clément l'appelle Dieu. Toutefois, ce Père ne se dissimule pas que nous ne parvenons point à la connaissance de ce que Dieu est, mais simplement de ce qu'il n'est pas. La cause première n'est pas dans l'espace,

(1) Ainsi sont rapprochés φόβος et ἀγάπη, πίςις et γνῶσις. *Strom.*, IV, 519.

n'est pas dans le temps, mais est élevée au-dessus de toutes choses, au-dessus de tout nom, au-dessus de toute pensée (1). Par conséquent, il ne permet point d'employer une dénomination de Dieu dans le sens propre; Dieu n'est ni le bon, ni l'un, ni esprit, ni essence même des êtres, ni Dieu, ni Père à proprement parler, mais nous n'employons ces magnifiques appellations de Dieu qu'afin de fournir à l'intelligence un point où elle puisse s'appuyer. Dieu est élevé au-dessus de toutes choses; il est l'infini qui ne peut être embrassé par nulle pensée (2). Ceci n'empêche cependant point Clément d'estimer la bonté divine au-dessus de tout, et de la considérer comme une propriété essentielle de Dieu, comme une propriété qui lui échut avant qu'il fût créateur. Et il résulta de cette propriété divine que Dieu créa le monde, (car faire le bien est l'attribut de sa nature, et il n'a par conséquent jamais discontinué de répandre sa bonté). Clément paraît aussi avoir pensé que de ce principe découle nécessairement l'éternité de la matière et de la création (3). Il s'exprime à ce sujet d'une manière qui se rapproche beaucoup de la doctrine des émanations. Accomplir le bien est la nature de Dieu, comme la chaleur est la nature du feu, comme la nature de la lumière est

---

(1) *Strom.*, V, 582. Ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν κτλ. — — Οὐχ ὅ ἔστιν, ὃ δὲ μὴ ἔστι γνωρίσαντες. Cf. *Ib.* IV, 537; V, 587.

(2) *Ib.* V, 587 sq.; *Pædag.*, I, 118.

(3) Phot. cod., 109. Ὕλην τε γὰρ ἄχρονον δοξάζει. — — Πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. La création de la matière est à peine affirmée dans Clément. D'après *Strom.*, VI, 684, la création est décrite comme l'ordre apporté dans l'ancien désordre. Néanmoins on chercherait en vain dans Clément un dualisme proprement dit.

de briller (1); il n'oublie pas toutefois d'ajouter que le feu n'échauffe pas par lui-même, mais que Dieu dispense ses bienfaits en vertu de sa propre volonté (2).

Nous rencontrons dans Clément des assertions qui touchent au panthéisme : ainsi, il appelle les choses les membres de Dieu, et il soutient que Dieu est tout, et que tout est Dieu (3). Mais ces expressions désignent simplement la communion intime qu'il remarque entre le monde et Dieu. Lorsqu'il parle en termes plus rigoureux, il distingue clairement, manifestement, Dieu du tout; il dit, en effet, que Dieu est le père de toutes choses; que le tout a une grandeur et des parties, tandis que Dieu est incorporel et un indivisiblement (4). A cette occasion se manifeste naturellement, et se prouve la répugnance que le dualisme inspire à Clément, et l'on discerne qu'il blâme l'inimitié absolue contre la matière. Le corps n'est point méchant, mauvais de sa nature : on ne saurait tenir la matière pour mauvaise; et les doctrines opposées sont traitées par Clément de combats criminels contre Dieu (5).

Mais cette doctrine, riche surtout en conséquences pratiques, est tirée en majeure partie de Philon, et il n'est pas moins manifeste que Clément a puisé dans ce

---

(1) *Strom.*, I, 312; VI, 684 sq. *Pædag.*, I, 127.

(2) *Strom.*, VII, 723. Οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν· ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ.

(3) *Pædag.*, I, 127. Ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα καὶ τὰ πάντα αὐτός. *ib.* III, 115. Οὗ μέλη πάντες.

(4) *Strom.*, V, 587. Οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ· οὐδὲ μὴν μέλη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν. Cf. *Ib.* IV, 537; *Fragm.*, 1016, Pott.

(5) *Ib.* III, 431; IV, 539.

même philosophe sur un autre point. Si Dieu, en tant que créateur ou formateur, a dû se révéler à nous dans une matière à laquelle il est pleinement étranger, cette révélation ne pouvait être qu'imparfaite, comme Philon le remarque dans divers passages. Mais Clément tient essentiellement au distinct, et il ne se propose point de révoquer en doute la profondeur insondable de Dieu considérée en lui-même, lorsqu'il soutient qu'il n'y a rien qui ne puisse être connu, que tout est révélé au fils de Dieu, qui n'a pu rien nous cacher (1). La distinction entre Dieu le père et Dieu le fils dérive immédiatement dans Clément de ce que, d'une part, il ne peut se nier à lui-même que Dieu, en tant que principe éternel et immuable de toutes choses (2), ne se laisse point représenter par des pensées muables, lesquelles ne sont possibles que dans ce monde phénoménal; et, d'autre part, c'est un de ses principes inébranlables que nous devons aspirer sans restriction à la connaissance de Dieu. Il se vit alors forcé d'admettre une médiation de cette connaissance par le fils de Dieu qui est égal en tout à son père, et qui fait absolument un avec lui (3). C'est ainsi qu'il sort de ces hésitations que nous trouvons sur ce point dans Philon, et qu'il exige de nous une connaissance parfaite du père dans le fils. Cette doctrine

---

(1) *Strom.*, VI, 649. Ὁ γνωστικὸς — — τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα τοῖς ἄλλοις αὐτὸς καταλαμβάνει πιστεύσας, ὅτι οὐδὲν ἀκατάληπτον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ· ὅθεν οὐδὲ ἀδίδακτον· ὁ γὰρ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς ἡμᾶς παθὼν οὐδὲν ἂν ὑπεστείλατο εἰς διδασκαλίαν τῆς γνώσεως.

(2) *Ib.* 682. Ἐν ταυτότητι γὰρ ἀγεννήτῳ ὁ ὢν αὐτὸς μόνος.

(3) *Admon.*, 68. Ὁ θεῖος λόγος ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς. *Pædag.*, I, 113. Ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός. Autre passage, mais moins précis. *Strom.*, VII, 702. Ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.

est en plein accord avec celle qui avance que le père est la raison, de même que le fils ; mais que le fils est pensé en même temps comme le type de toutes choses, comme le monde suprasensible (1). Ainsi Dieu le père, en tant que raison, peut être connu par la raison ; le fils, en tant que pluralité des idées, se représente dans notre esprit ; et par les idées nous nous élevons à la connaissance de l'unité divine. Clément trouve en effet pour différence entre Dieu le père et Dieu le fils, que le premier ne peut être pensé dans un rapport quelconque avec la pluralité, et que le second est l'unité dans la pluralité des idées ; par conséquent le fils est accessible à la démonstration et à la science qui passe par une pluralité de pensées. Il n'est point un, il n'est point non plus multiple, mais il est un tout qui embrasse toutes choses, l'unité de toutes les vérités et de toute existence suprasensible (2). De cette manière il lui paraît possible que

---

(1) *Admon.*, 62. Υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος. *Strom.*, IV, 537.

(2) *Strom.*, l. c. Ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔςιν ἐπιςημονικός. Ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐςι καὶ ἐπιςήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ· καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον· πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ, τὸν υἱόν. — — Καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν. Ἔνθεν καὶ πάντα. Κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων. *Pædag.*, I, 102. Εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος. *Ib.* III, 115. Πάντα τῷ ἑνί. Du passage cité précédemment *Strom.*, V, 582, on a voulu conclure (Dæhne, l. c., 100 ; Thomasius, *Origène*, 65) que Clément distinguait le père du fils, comme l'unité sans θέσις de l'unité ayant une θέσις ; mais cela ne fournit aucun sens. L'unité ayant une θέσις est le point dans l'espace suivant le langage reçu des Pythagoriciens. Clément, dans ce passage, conclut d'abord comme Platon (dans la République) ; puis, arrivant au Christ, il abandonne son premier maître.

nous apprenions à comprendre la plénitude de la divinité immuable à force de passer par des notions différentes et de sonder en tous sens nos pensées.

Ce retour de la doctrine chrétienne du Rédempteur à la doctrine platonique du monde des idées est, en fait, fort surprenant (1). Combien cependant ces deux doctrines semblent appartenir en propre à la sphère dans laquelle elles sont nées! C'est certainement se faire illusion que de trouver, comme on l'a tenté, un accord historique entre la philosophie de Platon et la révélation des Hébreux, ou de déduire, comme on l'a prétendu, la doctrine chrétienne touchant le verbe divin du platonisme erroné de Philon; mais nous devons nous rappeler que le besoin d'un médiateur entre nous et Dieu, qui est parfait, immuable, absolu, constitue le fond d'une doctrine répandue universellement; cette doctrine paraît être naturelle à notre raison, et plus elle se produit sous des formes différentes, plus l'idée que l'on apprit à se faire de Dieu devint élevée, sublime. Sur ce point Clément s'accorde plus décidément avec Platon qu'avec Philon. Tous trois veulent reconnaître l'unité de Dieu dans la pluralité des idées. Mais Clément s'éloigne de ses maîtres en ce qu'il juge pleinement suffisante la médiation entre le divin et nous. Le mot *Dieu* exprime la vérité complète et exempte d'altération par quoi que ce soit de matériel ou de sensible. Par conséquent Clément rejette l'opinion, qui se trouve dans Tertullien, que le fils de Dieu est le verbe exprimé du père (2), car ce verbe est sensible. Nous,

(1) Clément compare la doctrine chrétienne de la trinité à la même doctrine platonicienne, *Strom.*, V, 598, mais sans s'élever aux points essentiels.

(2) *Strom.*, V, 547. Ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός, σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ

qui appartenons au monde des sens, nous avons besoin d'un maître qui nous révèle l'absolue vérité; mais nous ne trouverons cette vérité ni parmi les hommes ni parmi les anges, qui, en tant qu'êtres finis par eux-mêmes, ont besoin de maître; ce maître véritable, exclusivement, nous le trouvons dans le mot Dieu, qui exprime la complète vérité (1). Cette doctrine suppose donc immédiatement que le fils de Dieu est considéré comme le principe du sensible. Par lui tout fut créé; il est la Providence qui veille sur tout, bien qu'on ne puisse l'observer; il est la cause première de tout mouvement (2). Le sensible lui sert d'instrument pour élever les hommes faibles à la connaissance du suprasensible (3).

Ces doctrines, toutefois, sont en parfait accord avec le point de vue de Clément sur le monde sensible. Et il se sépare aussi par là, avec intention, de Philon et du système postérieur des néoplatoniciens qui prétendaient nous élever par une intuition immédiate de Dieu jusqu'au plus haut degré où il soit donné à l'homme de parvenir. En effet, c'est au moyen du monde sensible que Clément veut porter l'homme à la connaissance de Dieu, sous la conduite du verbe divin et avec les forces mêmes que nous recevons de Dieu. Par conséquent il combat aussi l'opinion que l'homme créé, fini, pût participer originellement à la perfection, et que, souillé

---

(1) *Ib.* VI, 643 sq.

(2) *Ib.* VII, 704. Πρωτουργὸς κινήσεως. La différence entre le sensible et le suprasensible ne ressort cependant nulle part assez vivement. Ainsi *Strom.*, VII, 700, le λόγος est nommé simplement le πρεσβύτερον ἐν γενέσει, bien que considéré comme un être au-delà du temps, partout présent; et le Père est appelé τὸ πρέσβιστον, σεβάσματι δὲ καὶ σιγῇ σεβαστόν.

(3) *Pædag.*, III, 259.

par le péché, il fut simplement déchu de la hauteur d'une existence irréprochable. Quant à la question de savoir comment Dieu, qui est parfait, a pu créer un monde imparfait, Clément la résout en renvoyant à la nature de l'âme, dont la passion est un élément nécessaire. Il considère la passion, à l'exemple des stoïciens, comme le principe de la libre volonté, en sorte que l'âme se présente à nous comme un être qui peut atteindre la perfection par le développement de la passion et par sa libre activité. Dieu voulut que notre salut fût le fruit de nos propres efforts. La vertu vers laquelle nous gravissons ne peut être obtenue par nous comme un don. Dieu a créé l'homme parfait dans ses facultés ; au moyen de sa liberté propre, il devait devenir effectivement ce à quoi il était destiné : il devait faire choix du bien, et, en vertu de sa nature progressive, parvenir à le posséder. S'il a choisi le mal, ce n'est pas la faute de Dieu, mais la faute du choisissant, comme Platon le dit. Telle est la nature du créé, telle en est la différence avec le créateur. Dieu est immuable et exempt de toute passion ; mais la créature, en se développant, peut arriver à l'état d'impassibilité, à la plénitude de son être (1). Ces

(1) *Strom.*, VI, 662. Φύσει μὲν ἐπιτήδειοι γεγόναμεν πρὸς ἀρετήν, οὐ μὴν ὥςε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδειοι. Ὧ λόγῳ λύεται τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδὰμ ἢ ἀτελής. Ἀλλ' εἰ μὲν ἀτελής, πῶς τελείου Θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον καὶ μάλιςα ἄνθρωπος ; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς ; ἀκούσονται γὰρ καὶ παρ' ἡμῶν, ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος. — — Ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι. Αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν. — — Ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μέν ἐςι πρὸς ἀρετήν, ἀρετὴ δ' οὔ. *Ib.* IV, 534 sq. ; 536. Διὰ γοῦν τὸ ἑκατέρου τῶν ἀντικειμένων ἐπίσης εἶναι ἡμᾶς κυρίους δυνατὸν εὑρίσκεται τὸ ἐφ' ἡμῖν.

propositions ne s'appliquent pas seulement à l'homme, mais encore à tout le créé, qui est destiné à la perfection ; les anges mêmes sont libres, et ils peuvent parvenir à Dieu par leur propre volonté ; mais aussi, par le fait même de leur liberté, ils peuvent s'adonner au mal (1). Clément combat ainsi la doctrine des Gnostiques qui soutenaient que les créatures sont des parties de Dieu et dépendent de lui physiquement ; car Dieu n'a point de parties, et c'est déduire une conséquence impie que de considérer l'homme comme une partie de Dieu ; car si l'homme pèche, on pourrait dire que Dieu pèche avec lui (2). Le caractère divin se reconnaît donc dans l'homme uniquement en ce qu'il a reçu la faculté de développer le bien en lui, et de devenir par là semblable à Dieu. Mais le caractère divin et l'identité avec Dieu sont choses fort différentes l'une de l'autre : nous n'atteignons l'identité que par notre volonté propre (3). Ainsi les hommes ne peuvent conquérir le bien que par le perfectionnement et la passion. C'est là-dessus que se fonde cette pensée que l'homme, à cause de sa faiblesse, ne peut éviter le péché, que le péché est propre à sa nature, bien plus, qu'il lui est inné, en sorte que pas même l'enfant ne sera trouvé pur (4) ; et il se présente bientôt encore cette pensée, que la naissance n'est point mauvaise en soi, et que nous accueillons le mal en nous-mêmes de notre propre mouvement (5). La seule induction

---

(1) *Ib.* VI, 643 ; VII, 726.

(2) *Ib.* II, 392 ; V, 590.

(3) *Ib.* II, 405, 418.

(4) *Pædag.*, III, 262. Τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. *Strom.*, III, 468.

(5) *Strom.*, III, 468 ; IV, 511.

que l'on puisse tirer de ces propositions, c'est que la faiblesse de l'homme, depuis le berceau du genre humain jusqu'à son élévation à la vertu par son libre développement, est tenue pour nécessaire par Clément.

Il résulte de cette faiblesse que les hommes appartiennent nécessairement au monde sensible et au progrès. C'est pourquoi Clément met au nombre des parties essentielles de l'homme non seulement son corps, mais aussi son âme charnelle, laquelle est différente de l'âme raisonnable. Un troisième élément de notre vie spirituelle est ensuite l'Esprit saint qui s'accroît en nous par la foi, et constitue une de nos propriétés caractéristiques (1). L'âme charnelle de l'homme est évidemment cette partie vitale qui s'applique au sensible. Si, par conséquent, Clément soutient la préexistence de l'âme (2), il contredit la doctrine que l'âme émane du ciel, qu'elle est descendue dans la nature dégradée du corps (3) : car la vie antérieure de l'âme, sa vie qui a précédé son existence présente sur la terre, devait paraître à Clément, d'après ses propositions générales, un être sensible qui, passant simplement par le perfectionnement et l'état soumis aux passions, pouvait parvenir au ciel.

Ce point de vue que l'homme doit atteindre la plénitude de l'être par la connaissance sensible et la vie sensible s'accorde parfaitement bien avec cette opinion de Clément que la philosophie grecque, en tant que science du monde, est d'un haut prix; toutefois, seule, elle est impuissante à nous conduire à notre but : il nous faut

(1) *Ib.* VI, 681 ; VII, 747.

(2) *Ib.* VI, 681. Selon Photius, cod. 109, Clément enseignait également la transmigration des âmes.

(3) *Strom.*, IV, 541.

de plus une assistance de Dieu, un enseignement, une éducation de la part de Dieu, car le corporel ne conduit qu'au corporel, et nous devons nous élancer au-delà. Ici se place la nécessité de la foi religieuse, et elle se soutient sans le secours de ces erreurs que nous avons précédemment remarquées dans Clément. Suivant lui, la foi religieuse est une activité divine en nous, qui ne peut point être produite par les arguments de la philosophie grecque. Nous ne faisons pas descendre Dieu à nous, mais Dieu nous élève à lui. Comme le dit Clément dans une mythe platonique, l'Esprit saint n'est pas semblable à un aimant dont l'action se produit au moyen des anneaux d'une longue chaîne; nous ne pouvons pas nous-mêmes nous sauver, car l'avenir ne nous appartient pas; c'est de la grâce que dépend notre salut; nous devons nous confier à elle (1). L'homme qui aspire à être libre de passion ne gagne rien par lui-même à s'exercer; mais dès qu'il fait des efforts, il triomphe par la puissance que Dieu met en lui (2). Si donc l'activité divine est représentée passant par une chaîne d'anneaux, c'est pour faire allusion aux instruments naturels dont Dieu se sert pour la sanctification de l'homme, par exemple la communauté ecclésiastique, qui est son conseil, comme le monde est l'œuvre de sa volonté (3).

---

(1) *Strom.*, IV, 535; VI, 547. Οὐ μὴν οὔτε τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται, οἷον τὸ ἀποβησόμενον· χάριτι γὰρ σωζόμεθα.

(2) Quis div. salv., 21, 947 Pott.

(3) *Pædag.*, I, 93. Ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) ἔργον ἐςί, καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτως καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐςὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται. La différence entre βούλημα et θέλημα n'est pas fermement établie par Clément; il la compare à la différence que met Aristote entre βούλησις et

La différence qui existe entre la volonté et la décision de Dieu suppose qu'il y a dans le monde deux choses, savoir : ce qui émane de la volonté divine et sert à Dieu de moyen, et ce qui résulte d'un décret divin et constitue la fin de toutes choses. Or, Clément cherche la fin rationnelle du monde principalement dans l'homme, et ne tient nul compte des anges. C'est une des conséquences dogmatiques de cette éducation par Dieu au moyen de laquelle nous arrivons à la connaissance de la bonté et de l'essence divine, moyennant toutefois les décisions de notre libre volonté, puisque nous sommes portés à vouloir ce que Dieu veut. En effet, tout le perfectible, les anges comme les hommes, requiert, suivant saint Clément, le secours d'une doctrine pour parvenir au bien. C'est par cette raison qu'un ange ne peut point être le précepteur de l'humanité; l'instituteur suprême, unique, est Dieu, le Verbe divin, qui, à cause de son identité avec Dieu, est en état de révéler Dieu complétement, et qui a même rempli dès le commencement du monde les fonctions sublimes de révélateur (1). Toutefois, l'éducation postérieure à la venue du Christ, accomplie au moyen de plusieurs révélations imparfaites, ne fut qu'une exhortation, un exercice, et toujours ou une coaction par le châtiment, par la discipline, ou une invitation par l'amour, par la douceur; ces premiers modes ne furent donc qu'une préparation à l'éducation complète. Celle-ci ne commence qu'à l'incarnation du Verbe divin. Dieu se fit homme, afin que nous apprenions comment un homme devient Dieu (2). Mais cette

---

ὄρεξις. Voir *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. franç., III, 241.

(1) *Strom*, VI, 643 sq.

(2) *Admon*, 6 sq. Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτὲ ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός.

doctrine ne pouvait plus s'accorder avec le principe que nous devons nous élever du phénomène sensible à la connaissance du divin. Ce ne sont pas les œuvres de Dieu qui peuvent nous le révéler, c'est lui-même qui doit se montrer à nous dans la profondeur de notre raison, qui doit ouvrir les yeux à notre raison (1) : ce qui ne peut être accompli qu'en épurant notre âme de tout mal à l'exemple et suivant l'enseignement du Christ. Le Christ a pris un corps sensible pour nous montrer qu'il est possible à l'homme d'observer les commandements divins, et de se former à une vie exempte de péché (2). Ainsi, celui qui nous a donné d'abord la vie, nous a donné également un modèle pour bien vivre (3). Sans faire violence, toutefois, à la liberté humaine, ce dont Dieu est bien éloigné, il nous a proposé de nous sauver en nous animant de nouvelles forces par la persuasion (4), par l'exemple, par le pardon des péchés qui attend le repentir; car ce pardon n'est accordé qu'à ceux qui se laissent sauver par le Verbe divin (5). Ainsi Clément considère l'œuvre du Christ comme un fait néces-

(1) *Ib.* 44 sq.

(2) *Pædag.*, I, 81 sq.; *Strom.*, VIII, 707. On a compté Clément parmi les Docètes, d'après Phot. cod. 109 et quelques passages de ses écrits, v. g. VI, 649 sq., où est attribuée positivement au Sauveur une apathie qui dépasse les bornes humaines; mais cela tient simplement à la manière exagérée dont ce Père dépeint le Gnostique. Lorsque Clément nous propose l'exemple du Christ, il ne le considère pas comme un homme pur et simple. Clément paraît plutôt avoir tenu un juste milieu entre le docétisme et la doctrine orthodoxe.

(3) *Admon.*, 5 sq.

(4) *Strom.*, VII, 702.

(5) *Ib.* II, 390 sq.

saire qui devait forcément arriver, puisque, dans la position de l'homme au milieu du monde sensible, et malgré sa faiblesse et son penchant à écouter la passion, les décrets de Dieu doivent être accomplis. Il regarde l'œuvre du Christ comme un long miracle, comme un mystère qui se dévoile par l'apparition sensible de Dieu dans le monde, et aussi bien par les effets de la grâce en nous; mais tout ceci n'est qu'une continuation des effets merveilleux de la bonté divine, qui, d'un mot, a formé le monde, et a doté l'homme de la liberté, qui permit au Verbe de nous élever plus haut, et a envoyé enfin parmi nous ce même Verbe sous une forme humaine, dès que nous fûmes assez préparés pour comprendre sa doctrine par nos propres forces, et pouvoir suivre son exemple. C'est ainsi que le monde sensible en entier paraît à Clément une révélation prolongée de Dieu, et, par conséquent, comme un lien du naturel à une force surnaturelle; mais rien, suivant lui, ne sort de cette sphère du sensible et du naturel pour arriver à nous et nous éclairer. Nous ne pouvons sans doute point nier que, dans les assertions de Clément, ce mépris de l'extérieur, qu'il a emprunté de Philon, n'éclate quelquefois assez vivement (1), qu'il ne prise l'abstinence à l'égal du fondement de toute vertu (2); mais tout cela ne l'empêche point de demeurer fidèle à son principe, que nous devons mériter, atteindre notre salut, du milieu de

(1) V. g. *Pædag.*, I, init. Ὁ λόγος τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον. *Strom.*, II, 744. Πολλοῦ γε δεῖ ταῖς ἐπιγείοις ἡδοναῖς τε καὶ θεωρίαις εὐαρεστεῖσθαι τοῦτον (sc. τὸν γνωστικόν), ὃς καὶ τῶν κοσμικῶν, καίτοι θείων ὄντων ἐπαγγελιῶν κατεμεγαλοφρόνησεν, que Guerike, l. c., II, 163, explique avec raison dans un sens opposé au chiliasme. *Ib.* 746 sq.

(2) *Strom.*, II, 405.

ce monde sensible, avec les forces communiquées à notre être, et au moyen de notre libre volonté.

La rédemption est donc pour Clément une œuvre qui ne nous détache en aucune manière du monde extérieur; elle ne s'est plutôt accomplie qu'en s'harmonisant avec ce monde, et elle a une signification véritablement universelle. Quant au monde spirituel, au monde des esprits, Clément part de ce principe, que la bonté de Dieu s'étend sur tous les êtres raisonnables, et que sa justice n'est qu'une autre forme de sa bonté. Dieu ne hait rien, car tout ce qui est n'est que par le fait de sa volonté; et ce qui est par le fait de sa volonté, il ne peut le haïr. Il aime tout, et fait du bien à tout; ses châtiments n'ont qu'un but, l'éducation (1). La doctrine entière de Clément fait naître la pensée de l'accord de toutes choses entre elles, d'une harmonie, d'une symphonie de tous les esprits, fondée sur l'unité de leur essence. Le Gnostique doit donc éprouver un sentiment de compassion pour ceux qui endurent des châtiments dans l'intérêt de leur amélioration (2); et l'on ne peut trouver son salut personnel que dans le salut général, dans un amour qui relie tout à l'unité (3). Le Gnostique désire donc que non seulement Dieu veuille sauver tout le monde, mais qu'il les sauve tous effectivement. Le Verbe de Dieu n'est pas le Sauveur de quelques uns, mais de tous. Il est le maître de toutes choses, la providence qui veille sur le plus petit comme sur le plus grand, en sorte qu'un ac-

(1) *Ib.* VI, 668. Ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. *Pædag.*, I, 113 sq.

(2) *Strom.*, V, 745.

(3) *Admon.*, 56. Σπεύσωμεν εἰς σωτηρίαν ἐπὶ τὴν παλιγγενεσίαν εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν κτλ.

cord universel régne depuis les anges jusqu'aux hommes, et que le salut de tous ait une racine commune (1). Sans doute, Dieu ne prévient pas le mal (2); mais c'est le comble de sa sagesse suprême que le mal qui dérive de la libre volonté des créatures conduise au bien, et que ce qui semble nous être pernicieux tourne à notre avantage (3). Ces doctrines, qui exigent une révélation universelle, sont empreintes généralement de l'esprit de concordance entre la liberté des créatures et l'activité du créateur dans les êtres qui sont soumis, obéissants. Sans doute, comme nous le disions, Dieu ne contraint personne; mais il nous persuade tous, et il nous instruit par des circonstances telles, qu'elles ne peuvent s'opposer au décret de Dieu. Au nombre de ces circonstances ne peut pas être mise l'apparition du Christ sur la terre; car elle ne concerne point le passé, ceux qui n'étaient plus en ce temps; elle ne comprend également que les hommes. Clément embrasse donc la doctrine de la descente du Christ aux enfers pour y exhorter à la foi toutes les âmes, celles des Juifs et même celles des païens. Et elles se livrent d'autant plus promptement à la foi, qu'elles sont délivrées de leur corps, bien qu'elles conservent leurs sentiments passionnés : elles peuvent alors considérer plus facilement la vérité. Clément ne se peut point imaginer que les vertus pratiquées, quoique imparfaitement, par les païens soient perdues pour le salut (4). Ainsi dans tout le royaume spirituel, un mouvement universel, un changement de rapports, dérive de

---

(1) *Strom.*, VII, 702 sq. Σωτὴρ γάρ ἐςιν οὐχὶ τῶν μέν, τῶν δ' οὔ.

(2) *Ib.* IV, 508.

(3) *Ib.* I, 312. Ὠφελίμως τοῖς δοκοῦσι φαύλοις χρῆσθαι.

(4) *Strom.*, II, 379.

l'enseignement du Rédempteur (1). De cette universalité de rédemption, Clément ne pouvait point conclure la chute des anges. Il pense que les moyens d'éducation et surtout les châtiments divins ont une force telle, que même les plus insensibles sont portés par là au repentir. Il déduit encore cette conséquence plus féconde, que la justice suprême n'est qu'un de ces moyens puissants d'éducation (2).

Mais les moyens d'éducation dont Dieu se sert embrassent naturellement d'autres choses encore que le monde spirituel. Toutes les forces physiques concourent aux fins de Dieu; tout dans le vaste monde, comme dans le petit monde appelé l'homme, dans le corps et dans l'âme, est convoqué par l'Esprit saint pour un hymne de louange à Dieu (3). Ainsi tout aboutit à notre bien-être, à notre amélioration, non seulement dans cette vie terrestre, mais encore dans la vie d'outre-tombe et jusqu'à la fin du monde. Notre éducation ne se termine point avec cette vie; mais, placés à différents degrés et, pour ainsi dire, dans différentes communautés selon le rang de notre dignité morale, nous serons instruits ultérieure-

(1) *Ib.* VI, 637 sq. Γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος. Cf. *Ib.* II, 379; *Fragm.*, 1009, Pott.

(2) *Strom.*, VII, 705. Πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ πάντα ἐςὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους. — — Παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν. *Ib.* VII, 745. Τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους. Un fragment, 1020 Pott., parle évidemment aussi de la damnation éternelle des méchants.

(3) *Adm.*, 4.

ment; mais les bons seront séparés des méchants, les moins bons des meilleurs (1). Il est bien entendu que Clément parle de moyens d'éducation tout spirituels, puisque les âmes, comme il a été remarqué précédemment, doivent après la mort mener une vie immatérielle; mais cela n'exclut en aucune façon les moyens d'éducation corporels; car par une vie immatérielle, incorporelle, il faut entendre évidemment une vie séparée de ce corps grossièrement sensible, mais non pas une vie à laquelle manquerait l'âme corporelle, puisque la vie qui suit la mort n'est point exempte des mouvements passionnés (2). Cette dernière vie est un épurement progressif, et l'expression que Clément emploie pour la désigner, touche, malgré un sens tout spiritualiste, à ce qui s'est développé postérieurement en doctrine du purgatoire (3). Ce penchant au physique, que nous remarquons dans la doctrine de Clément, se rattache aux opinions des stoïciens sur la dissolution du monde, que ce Père interprète littéralement dans leur sens. Le feu purifiant n'est, suivant lui, qu'un point de réunion, et ne désigne point la fin du monde. Clément s'explique sur l'élément physique du monde, mais d'une manière très obscure, quoiqu'il l'admette positivement. La fin du monde accomplie par le feu est nécessaire et conforme à la nature des êtres privilégiés, dont la matière n'est qu'un moyen

---

(1) *Strom.*, IV, 488 sq.; VI, 637 sq.; 668.

(2) *Ib.* VI, 638. Τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσιν ἐπισκοτῶνται διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροσθέσθαι σαρκίῳ. Cf. *Ib.* IV, 489, où Clément s'en réfère à Platon.

(3) *Ib.* V, 549; 592; VII, 719. Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς, πῦρ οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες τὸ διικνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ.

ou un foyer pour l'évolution des choses vers leur fin (1). Les véritables substances de ce monde doivent participer finalement à ses propriétés et à sa véritable destination (2). On peut également à peine saisir le sens, tant il est vague, des expressions que Clément emploie touchant la résurrection de la chair, et par lesquelles il se rattache à la doctrine de l'Église. Il a recours souvent, pour expliquer sa pensée, à la comparaison du grain de blé qui sort de terre. Il fait les observations habituelles sur le revêtement de l'immortalité (3). Les anges doivent aussi conquérir leur affranchissement du monde et de sa vanité (4).

Clément revient encore, et s'étend davantage sur la description du but spirituel que nous devons atteindre. Nous verrons bientôt combien il est éloigné de la doctrine stoïcienne touchant la fin du monde, bien qu'il emploie quelquefois les expressions de cette doctrine; nous remarquerons, au contraire, qu'il se rapproche sur ce point des représentations orientales. L'embrasement du monde doit nous purifier des dispositions passives de notre âme, et il y a ici accord avec les stoïciens; mais cette purification, sous le rapport affirmatif, ne donne point une force, une vie pleine et entière, mais le repos, la fermeté, la stabilité, la paix, la joie (5). C'est la connaissance accomplie de Dieu qui nous divinise, puisque

---

(1) *Strom.*, IV, 490. Τῶν μεταξύ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν.

(2) *Ib.* III, 452. Γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀναςάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται.

(3) *Pædag.*, I, 104; II, 196; III, 215.

(4) Quis div. salv., 29, 952.

(5) *Pædag.*, I, 95. Τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις. *Ib.* 108; 117.

nous le contemplons. C'est alors que l'Esprit saint descend du ciel vers nous, et que nous le percevons par les yeux de l'esprit; nous sommes alors dans ce période éternel et inaltérable de l'intuition (1). Nous devenons dieux en réalité, dans toute l'acception du mot; nous devenons des êtres exempts de tout besoin. Dieu se livre alors à nous pleinement; car, parfait, il ne peut assurer que le parfait. Que peut-il manquer à qui connaît Dieu (2)? Telle est la filiation, tel est aussi l'héritage qui nous est promis (3). Le rapport au côté pratique de la raison est manifeste dans ces descriptions; mais le théorétique y domine cependant, et la pratique n'est considérée que comme conclusion, ainsi que la nature du sujet le comporte. La vertu est devenue la nature du Gnostique accompli; elle réside en lui, avec sa libre volonté, immuablement, comme la pesanteur réside dans la pierre (4). La promesse d'une pleine union de la nature et de la liberté est donc exprimée ici.

Ainsi se clôt la doctrine de Clément; elle fait suivre le pratique du théorique, comme étant le dernier et le plus haut développement de l'esprit. Les quatre degrés que ce Père distingue dans l'évolution de la vie chrétienne forment donc une succession absolument régulière. La foi pratique conduit à la connaissance qui est d'un rang

(1) *Ib.* 94; 108; *Strom.*, VI, 645. Γνῶσιν εἴτε σοφίαν συνασκηθῆναι χρὴ εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον καὶ ἀναλλοίωτον.

(2) *Admon.*, 75. Τί γὰρ ἔτι λείπεται τῷ θεὸν ἐγνωκότι; — — τέλειος δὲ ὢν (sc. ὁ θεός) τέλεια χαριεῖται.

(3) *Pædag.*, I, 97. Τί οὖν ἐνδεῖ τῷ υἱῷ μετὰ τὴν κληρονομίαν;

(4) *Strom.*, VII, 726. Τῷ ἄρα ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἡ ἕξις. Καὶ καθάπερ τῷ λίθῳ τὸ βάρος, οὕτως τοῦδε ἡ ἐπιστήμη ἀναπόβλητος, οὐκ ἀκουσίως, ἀλλ' ἑκουσίως, δυνάμει λογικῇ καὶ γνωστικῇ καὶ προνοητικῇ καθίσταται.

plus élevé ; la connaissance conduit à l'amour pratique, et à cet amour se rattache la théorie la plus sublime, l'intuition de Dieu. Clément est ainsi conséquent avec son opinion que nous n'atteignons chaque degré de cette vie qu'autant que le veut le Créateur, mais que la conscience ou la connaissance intime de ces degrés doit aboutir à l'action et nous pousser au but suprême, l'unité spirituelle avec Dieu. La doctrine de Clément n'aspire à décrire rien autre chose que le cours de l'évolution chrétienne, le chemin que suit le Gnostique pour arriver à l'intuition de Dieu. On le voit maintenant : son but n'est pas d'élever la doctrine chrétienne à la hauteur d'une science par le seul secours de la philosophie grecque ; il exhorte aussi ardemment à la vie, à l'action chrétienne. Connaître et agir, savoir et vouloir sont l'un avec l'autre dans une union intime ; nos aspirations dans la vie spirituelle doivent nous conduire finalement à une unité parfaite avec Dieu, à la contemplation de son être. Car, malgré les indécisions de sa doctrine, Clément tient pour certain que le Dieu parfait ne subit en aucune façon, dans son activité, la condition de la matière, qu'il ne peut départir que des dons parfaits, mais que, de notre côté, nous devons nous rendre propre par notre activité ce qui nous est accordé. Il s'élève ainsi bien au-dessus des hésitations d'un Philon ; et sa doctrine se distingue essentiellement de la doctrine de l'intuition des nouveaux platoniciens, qui cherchent l'accomplissement, la destination des esprits, mais qui regardent cette fin comme indépendante d'un libre développement. Dans les doctrines néoplatoniciennes, l'esprit n'aspire à aucune activité pratique ; il s'efforce simplement de se détacher du monde sensible. Clément est fort éloigné de ces représentations extravagantes de la tendance orientale. Placés au milieu du monde, au milieu de l'humanité, nous rat

tachant à tous ses états, à toutes ses formes par notre action, nous devons être ravis vers Dieu par la providence active de Dieu; car le corporel même procède du bien, et aspire au bien. Clément considère l'action plutôt par son côté purificateur que par le côté positif. C'est une conséquence naturelle de ce que chez lui, comme chez tous les Pères de l'Église, et en général dans l'esprit de ce temps, l'aspect physique et moral de la philosophie ne se présentait que sous des traits indéterminés, mal arrêtés.

CHAPITRE II.

Origène.

Si Clément d'Alexandrie se proposa principalement de tracer le portrait idéal du Gnostique, son disciple Origène s'appliqua à continuer cette œuvre, et s'efforça de développer les vues du gnosticisme dans toute leur exactitude. Quant à certains points de doctrines particulières, à certains traits généraux jetés d'abord d'une main très faible, Origène entreprit de les mettre d'accord avec son but; il chercha à affermir la doctrine de la foi chrétienne au moyen de preuves philosophiques, à la compléter en y introduisant les questions soulevées par la philosophie, et il se servit, autant que cela était possible en ces temps, de la démonstration historique pour convaincre que telle était la doctrine des écrits ecclésiastiques les plus anciens; il savait, de reste, mieux que ses prédécesseurs, discerner parmi ces écrits les authentiques des apocryphes, et les épurer des interpolations, des corruptions. Le but, les connaissances d'Origène en

firent, à une époque postérieure, l'écrivain favori de la plupart des docteurs de l'Église qui s'adonnèrent à des recherches scientifiques, surtout des docteurs de l'Église grecque, et son autorité se soutint même longtemps après qu'on eut commencé à révoquer en doute son orthodoxie sur plusieurs points.

Telle est également la raison par laquelle la tradition nous a conservé plusieurs traits de l'histoire du développement d'Origène ; et ces traits valent la peine d'être pris en considération, car ils aident à pénétrer dans sa manière de penser. Origène naquit à Alexandrie, l'an 185, de parents chrétiens. Son père, Léonide, ne l'éleva point exclusivement dans le christianisme : il cultiva aussi ses heureuses dispositions par l'étude des sciences grecques. Mais, dans ses premières années, alors qu'Origène eût pu avoir le sentiment de la marche du monde, la confusion et la lutte des éléments de son temps se manifestèrent à ses yeux dans les événements les plus cruels. Une persécution eut lieu sous l'empereur Sévère, et Léonide fut jeté en prison. Jeune et rempli d'ardeur, Origène voulut pénétrer vers son père et courir lui-même le danger du martyre. Les supplications de sa mère le dissuadèrent peu ; pour le détourner de cette démarche, elle lui cacha ses vêtements, et appela ainsi la honte à son secours contre un zèle immodéré. Il résolut alors d'écrire à son père ; il lui manda dans sa lettre de ne point abandonner sa courageuse détermination, de ne point considérer les intérêts de sa famille, qui allait rester sans ressource. Origène avait dix-sept ans lorsque son père endura le martyre. Familiarisé avec les horreurs de la mort, il sut résister aux séductions de la vie. Orphelin, pressé par la nécessité, il fut adopté par une riche chrétienne qui avait dans sa maison un savant hérésiarque. Origène se déroba constamment aux exercices

religieux que son commensal conduisait. Il vécut dans la pratique la plus rigoureuse de la continence; il se montra zélé dans ses études (1), et bientôt dans son enseignement; il conquit plusieurs païens au christianisme, et dès sa dix-huitième année il fut destiné à prendre rang parmi les catéchistes. Pendant les longues persécutions, ses leçons furent une école des martyrs; lui-même courut souvent un grand danger. Dans les violentes agitations de ces temps, sa jeunesse ayant été exposée à plusieurs tentations, ayant été séduite en même temps par une interprétation outrée de l'Écriture, et par le plan d'une vie strictement ascétique, il paraît qu'il alla jusqu'à retrancher matériellement sa virilité (2).

Pendant ses fonctions de catéchiste, il se trouva en relations avec une foule d'hérétiques, de païens philosophes, et il conçut alors plus clairement la nécessité de suivre l'exemple des anciens docteurs de l'Église, et de prendre connaissance des hérésies et de la philosophie grecque. Il alla donc visiter, probablement sans discontinuer ses leçons, l'école d'un philosophe d'Alexandrie, que son ami Héraclas avait déjà entendu (3). Si nous

---

(1) Alors, à ce qu'il paraît, il était élève de Clément d'Alexandrie; cela ne peut être révoqué en doute sur la tradition confuse d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 6. Origène ne peut avoir eu Clément pour maître que fort peu de temps; mais certainement il a été formé par l'auteur des *Stromates*, lors même qu'il n'aurait pas reçu de lui un enseignement oral.

(2) Les doutes de Schnitzer (*Origène considéré sous le rapport des doctrines fondamentales de la théologie*, XXXIII sq.), au sujet de cette tradition, ne suffisent pas pour prouver qu'elle n'est pas admissible.

(3) Déjà dans l'*Histoire de la philosophie ancienne*, IV, 441, je me suis élevé contre cette opinion très répandue que ce philosophe avait été Ammonius Saccas. Les preuves qu'on en apporte

admettons que cet enseignement philosophique a exercé une influence significative sur la pensée d'Origène, Origène appartient alors incontestablement à l'école éclectique, déjà fort nombreuse en ce temps, formée principalement d'un mélange des idées orientales et des systèmes platonicien et stoïcien. Toutefois, l'enseignement de saint Clément et l'étude des écrits de ce Père ne pouvaient conduire Origène à envisager les choses ainsi. L'esprit d'investigation que nous trouvons dans ses ouvrages, la connaissance de l'ancienne philosophie grecque, surtout des idées platoniciennes que nous remarquons en lui, bien qu'à un moindre degré que dans Clément, ne nous permettent pas de douter qu'il ait persisté avec zèle dans la ligne philosophique qu'il avait adoptée. C'est à cette tendance qu'il faut rapporter ses idées rigoureusement ascétiques et purement littérales sur le christianisme, idées qu'il avait nourries dans son ardente jeunesse et dans les luttes contre les persécu-

---

me paraissent absolument insuffisantes. 1° Origène lui-même dit (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 19) τῷ διδασκάλῳ. L'article τῳ indique évidemment un maître distingué, célèbre; mais, d'après l'examen des passages, il désigne simplement le docteur Héraclas. Ammonius, d'un autre côté, n'était pas illustre en ce temps; il le devint plus tard par la renommée de son disciple Plotin. 2° Porphyre, op. cit., témoigne qu'Origène a entendu Ammonius; mais il confond certainement l'Origène dont nous parlons avec un Origène plus jeune, qui, selon toute vraisemblance, lui était connu. Le témoignage de Porphyre n'a donc aucun poids. Du reste, la doctrine d'Ammonius ne nous est rien moins que connue, et l'on ne peut en rien conclure de la doctrine postérieure de Plotin. Voy. l'*Histoire ancienne*, de Ritter, IV, 439. On ne saurait non plus expliquer la doctrine d'Origène par l'influence de la philosophie néoplatonicienne. Mais pour défendre cette explication, on semble toujours vouloir accorder foi à la précédente tradition.

tions. Mais cette même tendance philosophique dut le mettre aussi en désaccord avec les croyances sévères de son Église, qui proscrivaient l'étude de la philosophie grecque, ou du moins la tenaient pour dangereuse ; aussi bien, il fut obligé de s'excuser de ses occupations philosophiques (1). Dès lors son zèle ne se ralentit point partout où il se rendit, à Rome, en Grèce, en Arabie, en Syrie, dans l'Asie-Mineure, pour apprendre la vérité des sages en renom (2).

Il ne peut entrer dans notre plan de raconter en détail l'activité, pour ainsi dire, ecclésiastique d'Origène; nous en esquisserons seulement les traits généraux. Ses recherches sur les Écritures sacrées, dont il s'efforça d'épurer les textes ; les interprétations de plusieurs des livres révélés, qui se prêtaient évidemment aux explications allégoriques, bien que dans un sens modéré, selon les mœurs du temps; sa justification de la doctrine chrétienne contre les inculpations de la philosophie païenne ; sa lutte souvent triomphante contre les hérésies; enfin ses efforts pour fonder la doctrine de l'Église sur des bases plus scientifiques que les anciennes, ont acquis à Origène la plus grande gloire parmi ses contemporains. Toutefois, ses tendances dépassèrent, en partie du moins, l'horizon de son époque, et la discipline sévère de l'Église ne put en tolérer la trop grande liberté. Il y a dans ses doctrines un élément révolutionnaire, qui a encore une affinité avec le gnosticisme, qui entra activement dans le progrès de la doctrine chrétienne, qui la précipita vers un but encore éloigné, et qui hâta la maturité des pensées. Le sentiment chrétien n'avait pas

---

(1) Eusèbe, l. c.
(2) *C. Cels.*, VI, 24.

encore pénétré assez avant dans les âmes pour produire un ensemble de doctrines tel que le désirait Origène ; Origène ne pouvait donc pas encore tirer cet ensemble de l'essence du christianisme, mais il lui paraissait suffisant d'introduire là où il trouvait des lacunes les opinions des philosophes païens. Ce procédé ne pouvait manquer de rendre chancelant un édifice qu'il ne pouvait lui-même élever avec sécurité. Plus l'action d'Origène sur l'instruction de l'Église orientale fut puissante, plus il fut donc naturel qu'il se trouvât en contradiction avec une partie de ses contemporains. Quels que soient les mouvements d'envie et les autres passions qui se déclarent à ce sujet, on peut toujours s'expliquer par les précédentes raisons générales comment l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, qui avait d'abord soutenu Origène de son crédit, lui intenta ensuite plusieurs accusations, et l'expulsa même de l'Église. Mais quoiqu'Alexandrie et Rome l'aient condamné, il ne manqua cependant point d'amis et de chauds partisans, surtout en Syrie, où il s'était réfugié, et presque dans tout l'Orient. Ce ne fut qu'à une époque de beaucoup postérieure qu'une condamnation des doctrines d'Origène put être acceptée universellement ; son siècle ressentait un besoin trop vif du mouvement scientifique qu'imprimaient ses doctrines pour renier légèrement le défenseur de ses intérêts et de ses tendances. En outre, la pureté des sentiments religieux d'Origène était trop publiquement avérée pour que l'on pût facilement le déconsidérer. Dans un âge avancé, il eut encore à protester de sa croyance pendant la persécution des chrétiens sous l'empereur Décius. Comme le docteur chrétien le plus illustre, il fut soumis aux plus cruelles tortures ; mais elles ne lui arrachèrent pas le désaveu de sa foi, et les suites de ses souffrances déterminèrent sa mort l'an 254.

Origène appartient à la classe des écrivains les plus féconds. La moindre partie de ses nombreux écrits nous a été conservée, souvent encore par simples fragments ou dans des traductions latines. Cependant ce peu que nous possédons suffit pour apprécier avec une pleine sécurité la nature de l'esprit et l'ensemble des doctrines d'Origène. Ses commentaires sur les Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, ses écrits contre Celse pour la défense du christianisme, et son ouvrage sur les fondements de la doctrine chrétienne (1), sont les plus considérables de ses œuvres. Pour l'étude de sa philosophie, l'écrit le plus important de tous est celui que nous rappelons en dernier lieu, car il tend à embrasser la doctrine chrétienne dans son ensemble et à la fonder sur des principes généraux et scientifiques. Mais comme la majeure partie ne nous en est parvenue que dans la traduction latine de Rufin, qui a évidemment altéré le texte dans les passages hardis, il faut user de circonspection pour profiter de ces documents, qui sont encore assez étendus (2). Il n'y a que ce seul ouvrage qui puisse être opposé justement à notre opinion que la philosophie des Pères de l'Église a essentiellement un caractère frag-

---

(1) Je dois me décider pour cette explication du titre περὶ ἀρχῶν. Elle seule s'accorde avec le fond du quatrième livre qui ne saurait se concilier avec cette traduction « sur les principes des choses; » d'autre part, Origène lui-même s'est exprimé sur le but de cet écrit. *De princ.*, I, *præm.*, 10. Oportet igitur elementis ac fundamentis hujus modi ut, etc. Cf. Schnitzer, op. c., XXI sq.

(2) Cf. Schnitzer, op. c., LX sq.; Thomasius, *Origène*, *Traité pour servir à l'histoire des dogmes*, 85 sq. Origenes *de Principiis*, éd. Redepenning, XLV sq. Les changements concernent particulièrement la doctrine de la trinité.

menté, morcelé (1). On y discerne manifestement une tendance à présenter un ensemble systématique. Toutefois, nous ne pouvons voir là qu'une tentative audacieuse entreprise avec une sorte de pressentiment de l'avenir. Origène lui-même ne paraît pas avoir considéré cette systématisation autrement. Il ne voulait pas publier cet écrit; il en désapprouva plus tard plusieurs propositions (2); il y affirma beaucoup par simple conjecture, car il aimait en général cette forme de l'expression (3). Il suit de tout cela que la forme systématique employée par Origène pour la première fois dans cet ouvrage sur les fondements du christianisme, et plus nulle part ailleurs désormais, fut reconnue par lui-même comme prématurée, comme propre uniquement à prouver les propositions particulières avancées dans la polémique. Lors même qu'il n'eût pas jugé ainsi cette forme avec une claire conscience, le sort qu'eut son ouvrage nous prouverait que nous devons le considérer sous ce point de vue : ce fut celui de ses écrits qui lui attira le reproche d'hérésie, et l'on ne pourrait facilement en indiquer un autre qui eût soulevé contre Ori-

(1) Deux écrits, l'un de saint Grégoire de Nysse, l'autre de saint Augustin, peuvent être comparés à celui d'Origène, bien que les premiers soient beaucoup plus élémentaires.

(2) S. Jérôm., ep. 41, opp., IV, ps. II, 345, éd. Martin. Cf. l'*Hist. de l'Église* de Néander, I, 1191.

(3) Cf. Thomasius, op. c., 271. Il est injuste de voir là un subterfuge ou, au moins, une excuse, dont se sert Origène pour échapper au reproche d'hérésie; car rien n'est plus en rapport avec le développement de la doctrine de l'Église. Le peu de netteté qu'elle présente est une conséquence naturelle d'une doctrine renfermée tout entière encore dans le symbole.

gène tant d'inimitiés; ses partisans les plus dévoués ne s'en servaient qu'avec horreur, le mutilaient, l'altéraient. Par un examen attentif, il est impossible de ne point remarquer qu'Origène le composa, sinon dans sa première jeunesse, du moins au début de sa carrière d'écrivain (1).

En général, nous devons avouer que la doctrine d'Origène, considérée dans son ensemble, ne se présente point à nous ferme et consistante. Sur les points les plus importants, elle se montre pleine d'irrésolution. Nul autre Père de l'Église n'a déployé plus d'activité qu'Origène pour féconder l'ancienne philosophie au profit du christianisme; dans nul autre Père on ne remarque plus distinctement que dans Origène la tendance à unir deux éléments réciproquement opposés. Bien qu'Origène n'ait rendu hommage absolument à aucun système de la philosophie ancienne, bien qu'il ait embrassé de toute son âme (2) l'esprit pratique du christianisme, la puissance de la littérature ancienne, de la langue qu'il parlait, des pensées scientifiques qu'il y introduisit, agit sur lui si efficacement qu'il ne put se soustraire à ses pensées for-

(1) Cf. Schnitzer, op. c., XIX sq., qui élève cet écrit beaucoup trop haut; Thomasius, op. c., 84 sq.

(2) Il est avéré qu'Origène vénère entre tous les philosophes de l'antiquité Platon particulièrement, chez lequel il trouve la doctrine de la Trinité, et avec lequel il s'accorde sur plusieurs points. Mais cette vénération est cependant encore très restreinte de la part d'Origène. Cf. *c. Cels.*, VI, 17. En ce qui touche l'application, il subordonne Platon même à Epictète (*Ib.* 2), ce qui témoigne manifestement combien Origène attachait plus de prix au pratique qu'au théorétique. Du reste, sa doctrine, dans les points les plus importants, se rattache aussi directement au stoïcisme qu'au platonisme.

mées par la Grèce, empreintes de l'esprit de la philosophie ancienne. Trop actif pour se contenter passivement des formes de la doctrine de l'Église, trop peu créateur en matière de principes scientifiques (comme son époque en général, qui manquait de la force créatrice) pour sortir des chemins battus et profonds de la philosophie passée, il résolut de transformer particulièrement dans le sens chrétien ce qu'il avait appris auprès de ses maîtres de philosophie, et de le mettre en accord avec les doctrines de l'Église, qui contenaient encore en elles beaucoup d'indécision. Cet effort ne laissa pas de porter des fruits, mais il provoqua une lutte qui se renouvela constamment. Cette œuvre de médiation entreprise par Origène le porta à présenter ses idées avec trop d'étendue, d'une manière indéterminée, comme cela était naturel et habituel à cette époque des procédés éclectiques de la philosophie; mais il montra aussi une courageuse fermeté au milieu du danger qu'il y avait à agencer le chrétien dans le païen et le païen dans le chrétien. Il vénérait l'obscurité mystérieuse de la doctrine du Christ (1), parce que cette obscurité était comme une excitation pour la pensée, et il ne put alors éviter de tomber sous le joug de la superstition, non seulement de la superstition qui régnait parmi les chrétiens de ce temps, mais encore de celle des formes qui appartenaient en propre au christianisme (2).

---

(1) La tradition secrète, *c. Cels.*, VI, 6. L'Écriture-Sainte ne pouvait pas renfermer toute vérité, et par l'interprétation la plus profonde des textes sacrés nous ne pouvons atteindre toute connaissance. Jésus est plus que l'Écriture. *Sur S. Jean*, XIII, 5 sq.

(2) Certainement une grande partie des anciennes superstitions se rattachent au christianisme; mais Origène n'est nullement enclin à attribuer une haute valeur aux choses des superstitions, parce

C'est seulement par cette expression générale et, pour ainsi dire, ductile de ses doctrines, qu'il pouvait devenir possible à Origène, d'une part, de maintenir dans toute sa sévérité la direction ascétique que le christianisme alors opposait avec la plus inflexible rudesse à l'immoralité païenne; et, d'une autre part, de pratiquer cette bénignité de la philosophie éclectique qui trouve partout vrai et bien, qui prend le diable lui-même sous sa protection, qui ne voit nulle part de contradiction rigoureuse, et constate partout dans le monde spirituel de simples transitions, de pures différences en degrés. Ainsi nous lisons dans Origène, qui se souvient des rudes combats du christianisme d'alors contre la puissance temporelle des païens, qu'il interdisait aux serviteurs du Christ le service militaire et l'investiture de fonctions publiques (1), qu'il considérait le mariage

---

que le phénomène, l'histoire a un bien moindre prix pour lui que le sens spirituel. La croyance aux miracles ne signifie rien en soi sans la croyance plus profonde en la vérité. *Sur S. Jean*, XX, 24. Sur les miracles, Cf. Thomasius, op. c., 220 sq. Malgré cette tendance d'Origène, il est à remarquer qu'il introduit cependant plusieurs des antiques superstitions dans le christianisme. Ainsi il caractérise les effets de la grâce divine par ceux de l'enthousiasme (*c. Cels.*, VII, 44; *de Princ.*, IV, 1, 6), et pourtant il a blâmé précédemment l'enthousiasme païen (*c. Cels.*, VII, 3 sq.). Ainsi il compare la Passion même du Christ aux morts expiatoires chez les païens, où un seul se dévouait pour la purification de tous (*c. Cels.*, I, 31; S. Jean, XXVIII, 14). Il justifie de plus la divination fondée sur les songes, sur le vol des oiseaux, sur les astres; il reconnaît la puissance magique des noms et les actions merveilleuses des mauvais démons, *c. Cels.*, I, 24 sq.; 48; II, 51; IV, 92. Les exemples pourraient facilement être multipliés.

(1) *C. Cels.*, VIII, 73 sq.

comme permis, mais uniquement à cause de la faiblesse des hommes, qui ne peuvent s'élever à une complète pureté (1). On doit s'attendre, après ces manifestations, à une aversion ascétique de la vie unie à la matière, et nous entendons Origène nommer la vie terrestre un malheur (2). D'un autre côté, il déduit sans hésitation que la matière est mauvaise (3); partout où réside la force créatrice de Dieu, il voit le saint, le vénérable, et il soutient, à l'inverse de Platon, que les corps des animaux, que les plantes mêmes sont formées par le Dieu suprême et unique (4): de plus, les corps des hommes saints et doués d'une force divine lui paraissent pénétrés d'un esprit divin (5). D'une part, il expose que l'homme peut être un fils du diable ou un fils de Dieu, car il n'y a pas de milieu entre le pur et l'impur (6); d'autre part, il accorde une vie intermédiaire, un milieu indifférent, dans lequel il place non seulement la vie des animaux dépourvus de raison, mais encore celle des athées (7). En général, il soutient le principe que l'homme ne peut atteindre le bien que par ses actes propres, par sa libre volonté, et cependant il n'est pas éloigné de l'opinion que l'intercession des Saints peut servir l'homme auprès de Dieu (8), comme la mort expiatoire d'un homme vertueux doit servir à la purification de toute sa communauté. Ce semble être une disposition de son esprit tantôt de

(1) *Ib.* 55.
(2) *Ib.* II, 42.
(3) *Ib.* IV, 66.
(4) *Ib.* 54.
(5) *Ib.* II, 51.
(6) *Sur S. Jean,* XX, 13, 324.
(7) *Ib.* 31, 360.
(8) *C. Cels.*, VIII, 64.

choisir un point de discussion élevé et indépendant, tantôt aussi de déférer aux idées grossières de la foule ignorante; il établit lui-même une distinction entre le christianisme charnel qui doit être prêché aux hommes bruts, et le christianisme spirituel que les hommes instruits peuvent seuls comprendre (1); considérant comme légitime de la part du médecin du corps et du médecin de l'âme de tromper les malades pour les sauver, regardant la vérité historique et l'apparence matérielle comme d'un très faible prix à côté de la vérité spirituelle, il ne blâme point d'enfermer la vérité spirituelle dans un mensonge qui ne concerne que le corps (2). Au fait, nous le voyons hésiter entre l'une et l'autre; ne se souciant point de convaincre, par exemple, sur une recherche philosophique, les hommes qui ne s'éclairent que par les sens, il paraît ne se sentir parfaitement assuré ni sur l'une ni sur l'autre des méthodes qu'il approuve.

Quelque vacillante, toutefois, que soit son instruction scientifique, toujours est-il qu'elle lui suffit pour affermir sa foi pratique, par laquelle il se trouve lié à l'Église, et dont procèdent toutes ses recherches. Il est conséquent d'ordinaire avec la doctrine qu'il avait reçue de Clément d'Alexandrie, mais il ne lui fit faire aucun progrès scientifique. Il ne laisse pas d'apprécier la philosophie païenne; il ne lui conteste en aucune façon la connaissance de Dieu; elle avait même proclamé l'existence d'un Dieu triple et un; et, comme saint Justin et saint Clément, Origène est même pénétré de cette opinion que l'action divine s'est accomplie originellement dans les hommes par le Verbe; que, par consé-

---

(1) *Sur S. Jean,* I, 9.

(2) *Ib.* X, 4; *c. Cels.*, IV, 19.

quent, la connaissance de Dieu a précédé l'avénement du Christ dans les hommes qui, tout naturellement, s'en remettaient volontiers à la direction d'en haut; mais cette connaissance de Dieu était simplement plus pure, car l'aspiration à la connaissance de Dieu et de sa loi est gravée dans tous nos cœurs; nous sommes liés à Dieu par la nature, parce que la raison, qui a son principe dans le verbe de Dieu, siège dans notre sein universellement. La voix de la nature nous dénonce donc l'erreur de l'idolâtrie, et les fautes de notre vie peuvent seules nous cacher la vérité (1). Mais tout ce que nous pouvons apprendre des philosophes païens n'est qu'une préparation à la foi chrétienne, et se rapporte à cette foi, comme les sciences élémentaires à la philosophie (2). La sagesse humaine, la sagesse de ce monde, n'est qu'une école d'exercice préparatoire, la sagesse divine est le but (3). Quelque salutaires doctrines que nous enseigne la sagesse des Grecs, il leur manque toujours cette force qui vient de Dieu, et qui remue l'âme humaine, cette force qui, par le verbe animé et vivant, nous arrache à tout le fini, et nous élève vers le Dieu suprême (4).

Le penchant d'Origène au mystérieux et même aux conceptions enthousiastes autorise pleinement à affirmer que sa notion de la foi était mélangée de mysticisme. Il était essentiellement et profondément con-

(1) *C. Cels.*, I, 4; III, 40. Les κοιναὶ ἔννοιαι selon les stoïciens, *Ib.* IV, 2 sq.; 25; *de Princ.*, II, 11, 4; *Hom. in num.*, X, 3. Origène déduit même quelquefois les doctrines propres de la philosophie grecque des Egyptiens et des prophètes, mais toujours avec hésitation. *C. Cels.*, IV, 39 et ailleurs.

(2) *Ad S. Gregor.*, 30.

(3) *C. Cels.*, VI, 13.

(4) *Ib.* III, 81; VI, 2.

vaincu que, dans la vie pratique et théorétique, nous devons nous laisser conduire par une action immédiate de Dieu, par une impulsion différente d'une intuition, d'une aperception rationnelle : d'où il déduit la nécessité d'entreprendre toutes nos actions avec foi et dans un bon espoir, et de nous avancer hardiment dans le ténébreux avenir; en ce sens il tient la foi des chrétiens qui se reposent sur Dieu dans cette vie, pour meilleure naturellement que la foi de ceux qui s'abandonnent à leurs propres espérances sans confiance en Dieu. Il ne conteste pas que la foi peut nous jeter dans des illusions, mais il est persuadé que la Providence divine intervient dans le choix de notre foi; et il réclame pour ceux qui ne sont pas en état de juger leur foi, de ne point les dissuader d'avoir confiance en Dieu, car il leur accordera la foi légitime et vraie (1). A ce propos, il n'oublie pas de montrer comment la foi chrétienne peut garantir à tous les hommes la certitude de leur salut, et comment elle la garantit à un très grand nombre, tandis que la philosophie ne conquiert de l'influence que sur quelques uns. Mais la preuve que la foi chrétienne est vraie et peut seule assurer le salut, est principalement tirée de la vie pratique des chrétiens, dans laquelle la foi assure à chacun son intérêt (2). C'est ainsi que la foi d'Origène s'appuie sur l'expérience de la vie et a un caractère absolument pratique. La foi sans les œuvres est une foi morte, éteinte dans le péché; la véritable foi ne se manifeste que par la victoire sur les passions (3). On ne peut donc

(1) *Ib.* I, 9 sq.; III, 38. Πάντων τῶν ἀνθρωπίνων πίςεως ἠρτημένων.

(2) *Ib.* VI, 66.

(3) *In S. Joh.,* XIX, 6. Mais il est déjà établi précédemment que sans la foi il n'y a point de bonnes œuvres. *In Rom.*, III, 9 sq.

naturellement espérer en la Rédemption sans cette foi active, qui paraît à Origène beaucoup plus importante que le savoir ; la foi des simples, prouvée dans leurs actes, est à ses yeux d'un beaucoup plus grand prix que les paroles des sages de nom, paroles que leurs actes contredisent (1) ; car la foi est le fondement de toute véritable connaissance, et, en vérité, l'homme de bien est seul doué d'aperception : aucun méchant n'a d'intelligence (2). Il n'y a que les cœurs purs qui peuvent connaître Dieu, ce but de toutes nos pensées ; mais qui ne croit pas ne peut connaître (3).

Ces doctrines s'accordent le plus souvent avec celles de Clément ; il faut seulement remarquer qu'Origène sait éviter la confusion de la foi religieuse avec la conviction que fondent les principes de la science. Lorsqu'il appuie sa notion de la foi sur cette opinion, que les idées générales, universelles, sont inhérentes à notre raison (4), il entend simplement par là la foi en Dieu gravée dans le cœur de tous par la nature ; car cette foi repose sur la conviction que nous ne pouvons acquérir la connaissance de Dieu ni par l'analyse, ni par la synthèse, ni par l'analogie ; en d'autres termes, par aucun des procédés scientifiques, comme le prouve d'ailleurs l'immense propagation de l'erreur sur Dieu ; que cette connaissance ne peut résider en nous que par la grâce divine (5), laquelle exprime évidemment la parenté immédiate dont

(1) *C. Cels.*, VII, 49.

(2) *Ib.* IV, 97. Συνετοὶ δὲ κατὰ ἀλήθειάν εἰσιν οἱ σπουδαῖοι· οὐδεὶς γὰρ φαῦλος συνετός.

(3) *Ib.* VI, 69 ; *in S. Matth.*, XVI, 9.

(4) *C. Cels.*, III, 40.

(5) *Ib.* VII, 44.

il a été parlé précédemment, et la communion de notre raison avec Dieu. C'est en ce sens que la nature humaine est, en général, impuissante à trouver Dieu, à le trouver sans le secours de l'objet cherché, aussi purement qu'il est possible dans cette vie (1). Mais, pour cela, l'universalité de la révélation divine dans tous les êtres raisonnables n'est point exclue, pas plus que le principe de l'impossibilité d'arriver à l'existence de Dieu par une preuve scientifique, ou celui de la nécessité de conclure l'unité de Dieu de l'unité du monde et de l'harmonie de tous ses éléments (2).

En général, Origène ne prétend point déduire de la foi la connaissance de Dieu; mais, à l'exemple de Clément, il insiste pour que nous fassions de la foi le fondement du savoir. Évidemment tout le monde ne le peut pas, et celui à qui cela n'est pas accordé n'est point frustré pour ce motif de l'espérance de la félicité future : nous devenons également agréables à Dieu par nos bonnes œuvres accomplies avec foi (3); mais celui qui est capable d'éducation intellectuelle a l'obligation d'élever sa foi jusqu'aux aperceptions scientifiques, non seulement par la lecture des Écritures sacrées, mais encore par le raisonnement, afin de connaître le *cur,* le pourquoi, outre le *quod ,* le que; les Écritures elles-mêmes nous y invitent lorsqu'elles nous communiquent les faits sans les accompagner de leurs motifs. En telle sorte que nous devons nous servir des

---

(1) *Ib.* 42. Ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὅπως ποτ' ἂν οὖν ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὑρεῖν ἂν καθαρῶς μὴ βοηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.

(2) *Ib.* I, 23.

(3) *Hom. in num.*, XXII, 1; *c. Cels.*, I, 13; IV, 9.

règles de la foi comme fondement et comme éléments, afin de nous former par là une idée harmonique des corps de sciences (1). Telle est la sagesse divine que cherche Origène, la doctrine ésotérique des chrétiens (2): la connaissance par la foi, la connaissance sacro-sainte (γνῶσις) (3), qu'il ne proclame pas constamment, comme Clément d'Alexandrie, et qu'il ne place pas sous le jour d'un faux idéal, mais qu'il ne laisse pas moins de considérer, à l'instar de son maître, comme le but de tous ses efforts; qu'il décrit, selon son penchant au mysticisme, dans un style enthousiaste; qu'il représente comme au-dessus de tout ce qui peut s'exprimer et s'écrire, comme se livrant à nous dans une interprétation spiritualisée des mystères enfermés dans les Écritures saintes (4). Cette opinion se rattache au point de vue ecclésiastique des problèmes prophétiques; mais dans Origène elle est en harmonie incontestablement avec la doctrine qui résulte du mélange des idées orientales et des grecques, de cette doctrine qui prétend qu'au moyen de la philosophie et d'une vie sainte nous pouvons pénétrer les mystères de Dieu, en avoir une aperception in-

---

(1) *C. Cels.*, III, 45 sq.; IV, 9. Δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας. *De Princ.*, I, præf. 3. Oportet igitur elementis ac fundamentis hujusmodi uti secundum mandatum, quod dicit : Illuminate vobis lumen scientiæ, omnem, qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur, etc.

(2) *C. Cels.*, III, 37; VI, 13.

(3) *In S. Joh.*, XIII, 52; XIX, 1, 283; *c. Cels.*, III, 46; VI, 13. Origène emploie un style figuré pour déterminer la place de la connaissance entre la foi et la sagesse divine.

(4) *In S. Joh.*, XIII, 5; 6.

traduisible dans les langages, insaisissable même à la pensée (1). Origène nous donne le plus vaste aperçu sur une connaissance qui doit épuiser toutes les profondeurs de la Divinité, et il ne paraît même pas éloigné de nous assurer que nous pouvons anticiper sur cette connaissance et en acquérir dès maintenant une partie.

L'espérance d'une telle connaissance est, en effet, le principe moteur de toute sa doctrine. De même que Clément, il poursuit dans les fins dernières de la vie rationnelle un but théorétique. La foi pratique, comme toute action, quelque juste, quelque concordante avec la loi de Dieu qu'elle puisse être, ne doit cependant aboutir qu'à l'intuition de Dieu. Le commencement de la bonne voie est l'accomplissement du juste; mais ce chemin pratique conduit à une fin théorétique, dans laquelle ne se trouvera qu'un acte, connaître Dieu (2). Ainsi le pratique n'est qu'un intermédiaire, et il s'exprime, se résume en ce que la volonté droite, bonne, ne peut être négligée, ni l'action humaine être considérée comme quelque chose d'inutile, et que dans les actes humains ne se trouve pas la perfection, que tout dépend de Dieu, qui nous promet l'accomplissement de notre vo-

(1) *Hom. in lev.*, XIII, 1. Qua (sc. scientia) illuminata per spiritum prophetica mens docetur, quæ, ut ita dicam, magis intuitu mentis discritur, quam sono vocis, per quam veritas ipsa, non umbra et imago veritatis agnoscitur. *C. Cels.*, I, 48. Θείας τινὸς γενικῆς αἰσθήσεως. *Ib.* VII, 34. Αἴσθησιν θειοτέραν. *In S. Joh.*, XXXII, 17, 448.

(2) *In S. Joh.*, I, 16. Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια. Τῆς γὰρ ἀγαθῆς ὁδοῦ μεγίστης τυγχανούσης κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικὸν, — — κατὰ δὲ τὰ ἑξῆς τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει. — — Τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων, ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν. *Ib.* II, 29.

lonté (1). Origène exprime avec fermeté et assurance la conviction où il est que nous tenons de la nature le désir de connaître le principe caché des œuvres de Dieu, leur sens et leur raison; ce que nous pouvons rechercher dans ces œuvres, comme nous fouillons dans la production de l'art humain. Notre esprit brûle d'un inexprimable désir d'arriver à cette connaissance. Origène exprime avec la même netteté sa confiance que Dieu n'a pu placer en vain dans notre âme un désir semblable; mais que l'amour de la vérité, en tant qu'émané de Dieu, doit être satisfait par nous. Cet amour ne peut sans doute atteindre pleinement son but dans cette vie; mais qui a fait un pas dans la recherche du vrai remarquera bientôt l'utilité de s'être rendu par là plus capable de saisir la science qui nous est préparée dans l'avenir. Notre science ici-bas ne doit être considérée que comme une esquisse d'un ouvrage qui s'accomplira plus tard, et qui atteindra la beauté d'une copie parfaite (2). Alors nous apercevrons le principe de toutes les choses terrestres et célestes, de tous les astres, ce qu'est l'homme, ce qu'est l'âme, ce qu'est la raison, le dessein de l'histoire, la différence des êtres vivants, des plantes, des esprits déchus et des esprits bienheureux, le plus petit et le plus grand; nous reconnaîtrons dans toutes ces connaissances l'esprit de Dieu, qui est la mesure de toutes choses et qui a tout coordonné. Pour connaître tous ces objets, il faut sans

(1) *De Princ.*, III, 1, 18.

(2) *Ib.* II, 11, 4. Accepimus autem a Deo istud desiderium non ad hoc, ut nec debeat unquam, nec possit expleri, alioquin à conditore Deo menti nostræ frustra videbitur amor veritatis insertus, si nunquam desiderii compos efficitur. — — Unde constat habentibus deformationem quamdam in hac vita veritatis et scientiæ addendam etiam esse pulchritudinem perfectæ imaginis in futuro.

doute beaucoup de temps ; mais que Dieu soit notre maître, et nous serons instruits de tout (1).

Les investigations d'Origène sont remplies de cette magnifique confiance. Peut-être le but qu'il se proposa de poursuivre dans ce sens n'est-il point parfaitement juste; mais, en tout cas, sa faute l'entrava peu dans son espoir de progresser; elle eût été plus préjudiciable, si son plan de la science eût comprimé ses sublimes espérances.

Mais embrassons d'un coup d'œil les lignes de la science telle qu'Origène la comprenait. Il nous exhorte, dans nos recherches scientifiques, à partir d'en haut, du primitif, du spirituel, et de redescendre ensuite au terrestre et au matériel (2). Ainsi, nous devrions commencer l'analyse développée de sa doctrine par la notion de Dieu. Mais il prétend aussi que nous devons aller du sensible et du progressif au suprasensible et à l'éternel, et nous servir des œuvres de Dieu comme de guides pour nous élever à la connaissance du Créateur, parce que nos faibles yeux ne pourraient soutenir l'éclat de la lumière divine (3). Il n'y a point ici de contradiction ; il y a seulement la même distinction qu'Aristote établissait entre ce qui est naturel et ce qui est selon notre faculté de connaître. Il est naturel de prendre Dieu pour point de départ de la connaissance; mais il est selon notre faculté, pour nous qui ne pouvons pas sur-le-champ comprendre la grandeur de Dieu, de prendre pour point de départ l'humain, le phénoménal (4). Origène fait l'application propre de cette distinction. Pour en saisir le sens, il faut nous sou-

(1) *Ib.* 5-7.
(2) *In S. Joh.*, X, 13, 178.
(3) *C. Cels.*, VII, 46; *de Princ.*, I, 1, 6.
(4) *In S. Joh.*, I, 20.

venir que la philosophie chrétienne ne s'élance point du premier point de départ, mais présuppose la foi religieuse, la foi en un Dieu, laquelle éclaire notre âme, pourvu que nous ayons étouffé en nous les penchants coupables. Ainsi, on peut dire que nous partons Dieu, mais que nous devons préalablement nous élever à sa connaissance.

Ces assertions acquièrent de l'évidence si nous considérons la notion de Dieu telle qu'Origène la concevait fondamentalement. Il ne s'écarte de saint Clément à ce sujet qu'en quelques points particuliers; la doctrine de l'un, en général, n'est qu'un développement plus complet et plus profond de la doctrine de l'autre. C'est donc aussi le Dieu élevé au-dessus de tout, incommunicable, qui ne peut être connu, qui ne peut être pensé dans aucune notion, c'est ce Dieu qu'adore Origène. Il est placé par-delà la vérité, la sagesse, l'essence, par-delà l'être, l'étant (1). Origène trouve la raison de l'impossibilité où nous sommes de connaître Dieu, particulièrement dans l'existence de notre corps (2), attendu que la nature incorporelle, l'unité inaltérable et incompréhensible de Dieu est pour lui une considération de la plus haute importance (3); néanmoins il n'ose appeler Dieu Esprit ou Verbe (4). Cette expression, comme beaucoup

(1) *In S. Joh.*, II, 18; *c. Cels.*, VII, 38; *de Princ.*, I, 3, 5 sq. Origène soutient que Dieu n'est pas une οὐσία; mais il ne faut pas entendre seulement par là, comme Thomasius, 271 sq., l'οὐσία corporelle. Origène parle ici dans le sens de Platon, qui ne sait rien de l'οὐσία corporelle. Certainement Dieu est quelquefois nommé νοητός, mais c'est par simple opposition avec le sensible.

(2) *De Princ.*, I, 1, 5.

(3) *Ib.* 5; *In S. Joh.*, XIII, 21; *de Orat.*, 23, 234.

(4) Origène combat souvent cette expression de πνεῦμα appliquée à Dieu dans le sens propre. *De Princ.*, I, 1, 1 sq.; *In S.*

d'autres, n'est appliquée à Dieu que figurément, que symboliquement. Toutefois, la timidité cauteleuse, l'hésitation avec laquelle il attaque les locutions de « Dieu est raison, Dieu est essence rationnelle » montre qu'il était enclin à déférer sur ce point à la représentation ordinaire. Mais il dit sans détour que Dieu pense rationnellement (νοεῖν), qu'il se connaît lui-même, et Origène ne doute en aucune façon que cette connaissance de Dieu par lui-même, que sa pensée n'excède la mesure de tout ce qui émane de lui (1). Ses explications touchant l'impossibilité de connaître Dieu ne s'appuient que fort rarement sur son infinité, ou sur sa toute-puissance infinie, qui ne peut être conçue (2); car, bien qu'il considère Dieu comme embrassant tout, il ne laisse pas d'être influencé par la doctrine de Platon, et d'établir que Dieu ne peut être sans borne ni mesure, attendu que l'infini ne peut être compris, et que Dieu ne pourrait être connu de lui-même si sa puissance était infinie (3). Sa puissance est cir-

---

Joh., XIII, 23; *c. Cels.*, VI, 70. Dieu est encore moins le λόγος; car le λόγος n'est que l'image de Dieu. Cependant Dieu est peut-être λογικός. *C. Cels.*, IV, 85. La proposition : Dieu est également au-dessus du νοῦς, doit s'entendre dans le sens platonicien. *C. Cels.*, VII, 38.

(1) *De Princ.*, IV, 35. Dieu se connaît, mais cette connaissance est différente de celle que le λόγος a de lui-même. *In S. Joh.*, XXXII, 18.

(2) La toute-puissance de Dieu est limitée par sa justice. *In S. Matth.*, 904 *b.* C'est pourquoi l'on reproche à Origène d'enseigner que Dieu est simplement παντοκράτωρ, et non παντοδύναμος. *Huetii Origeniana*, II qu., 1, 1 sq.

(3) *De Princ.*, II, 9, 1. Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν. Τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. On le voit : Ori-

conscrite par sa sagesse, sa bonté et sa justice (1) ; il ne peut agir contre sa volonté, contre la nature, bien qu'il puisse opérer des miracles, en élevant les choses au-dessus de leurs lois ordinaires (2). On voit par ces propositions et par d'autres analogues qu'Origène est contraint par la nature de ses recherches théologiques à dépasser les limites que lui imposait son principe de l'impossibilité de connaître Dieu et d'en rien affirmer. Ces passages sur notre faculté et notre impuissance de connaître Dieu ne peuvent être justifiés en disant que les expressions doivent être prises ici dans un sens beaucoup plus élevé que celui que nous leur attribuons (3) ; car ce qui a été rapporté précédemment est affirmé relativement à Dieu dans le sens propre et compréhensible. C'est dans le même sens que Dieu est appelé le Bien, lequel est identique avec l'Être : car il n'y a que le Bien qui réponde au véritable sens du mot Dieu. Parmi toutes les autres assertions d'Origène sur Dieu, il faut principalement en remarquer deux qui ont une signification arrêtée et décisive dans toute sa doctrine, savoir : que Dieu est doué d'une unité inaltérable, et qu'il est incompréhensible (4). Nous avons déjà vu que le premier principe sert à fonder la nature incorporelle de Dieu ; mais de cette nature

---

gène va plus loin que Platon ; du moins il emploie des expressions plus inconsidérées. *Ib.* IV, 35. Nihil enim Deo vel sine fine vel sine mensura est.

(1) *C. Cels.*, III, 70 ; *In S. Matth.*, 95, 904 *b.*

(2) *C. Cels.*, V, 23.

(3) V. g. c. *Cels.*, VI, 62. *Ib.* 65. Il est dit très sensément que le τι τῶν περὶ αὐτοῦ peut être exprimé dans le langage humain.

(4) *In S. Joh.*, II, 7. Οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν καὶ τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. *De Princ.*, II, 9, 6.

de Dieu il est conclu finalement que Dieu n'est ni une partie ni un tout; qu'il n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution (1); ce qui prémunit Origène contre la permutation de Dieu avec le monde, par conséquent contre le panthéisme. Mais ce Père n'en peint pas moins l'immutabilité de Dieu. Il reconnaît bien qu'il est doué de vie, mais de véritable vie, de l'immortalité, qui est inaltérable et immuable; il trouve cette propriété en connexion intime avec la simplicité et l'indivisibilité de Dieu (2). Ces attributs excluent d'une part l'existence dans l'espace, et de l'autre l'existence dans le temps (3). L'impossibilité de connaître Dieu s'y rattache naturellement, car nous ne pouvons penser quoi que ce soit sous la condition de l'espace et d'une suite de conceptions progressives temporairement.

De ces considérations sur la notion de Dieu résulte également la nécessité de chercher une transition de Dieu absolument un et immuable en soi à la diversité et à la mutabilité du monde, dans le cas où il existe une communion entre Dieu et nous. Mais cette transition a déjà été montrée dans la bonté et la toute-puissance reconnues comme propriétés essentielles de Dieu; car l'une et l'autre aspirent à une révélation éternelle de l'essence divine. Dieu devait se révéler dans sa sagesse; rien ne pouvait l'en détourner; la volonté ne pouvait lui manquer en aucun temps pour accomplir cette révélation. La nature de Dieu ne peut être conçue inactive et, pour ainsi dire, immobile; sa bonté ne pouvait être sans

---

(1) *De Princ.*, I, 1, 6; *c. Cels.*, I, 23.

(2) *C. Cels.*, I, 21; IV, 14; VI, 62; *In S. Joh.*, II, 11.

(3) *De Princ.*, I, 1, 6 (passage où le temps réside dans la *cunctatio*); IV, 28.

le bien, sa toute-puissance sans empire. Son immutabilité consiste donc en ce qu'il s'est révélé de toute éternité dans sa bonté et dans sa domination (1).

Mais si l'on admet une éternelle manifestation de Dieu dans sa révélation, il s'ensuit que la force émanée de lui doit être considérée comme une essence éternelle, différente de Dieu, le père de cette force; car la sagesse de Dieu, laquelle règle toute création, ne consiste pas dans de pures représentations : elle établit un être vrai, une substance essentielle; elle est une puissance créatrice (2), le Verbe créateur ou le fils de Dieu. En tant que ce Verbe est produit par la bonté et la puissance de Dieu, il est nommé également par Origène une créature de Dieu (3), bien que les développements antérieurs ne permettent pas de douter qu'un autre rapport avec Dieu doive être attribué au Verbe, qu'à toutes les créatures. Origène décrit la production du Verbe de Dieu comme une effluve naturelle de Dieu, et ainsi il se rapproche de la doctrine de l'émanation, en combattant, comme indignes de Dieu, les représentations corporelles et sensibles qui se rapportent à cette doctrine (4); car il pense

(1) *De Princ.*, I, 2, 2; 10. Nam si quis est, qui velit vel sæcula aliqua vel spatia transisse vel quodcumque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quæ facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis sæculis vel spatiis omnipotens non erat Deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere cœpit, in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum quemdam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse, etc. *Ib.* III, 5, 3. Otiosam et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. *In Genes.*, I, 1.

(2) *In S. Joh.*, I, 39; *de Princ.*, I, 2, 2.

(3) *De Princ.*, IV, 35.

(4) *Ib.* I, 2, 6; *In S. Joh.*, I, 23.

sans doute établir ce qui a été déjà indiqué précédemment, que la volonté de Dieu a produit le Verbe de toute éternité. Par le rapport qu'il établit entre le père et le fils, Origène maintient avec soin la pensée qu'en tant que le fils procède du père, aucune modification ou diminution de la substance du père n'a eu lieu; car la pensée contraire ne peut appartenir qu'à ceux qui se représentent Dieu comme corporel. Quand nous parlons d'une participation au divin, il ne faut point entendre une participation sensible, semblable à celle qui est prise aux choses corporelles ayant une grandeur et susceptibles d'être divisées en des êtres bien différents; mais il faut entendre une participation comparable à celle qui est prise aux choses spirituelles, par exemple à la science dans laquelle on peut déterminer plusieurs parties sans la scinder, et où une partie touche nécessairement l'autre (1).

Si nous considérons l'essence de la différence qu'Origène établit entre Dieu le père et Dieu le fils, et qui ne peut sans doute être facilement aperçue à cause de l'équivoque des langues humaines, nous trouverons que cette essence réside dans la pensée de l'unité indivisible et de l'immutabilité de Dieu, pensée qui, abstraction faite de tout rapport avec la tradition ecclésiastique, y conduit nécessairement : car, si Origène, qui maintenait conséquemment ces attributs divins d'unité et d'immutabilité, ne pouvait cependant point cesser de considérer Dieu comme le créateur, le régulateur et la vie de toutes choses, d'un côté, il ne pouvait pas hésiter à affirmer que le Dieu immuablement un ne peut être pensé comme principe d'une multiplicité de choses changeantes,

---

(1) *In S. Joh.*, XX, 16; *de Princ.*, I, 1, 3; IV, 28 sq.

car le principe d'une multiplicité est lui-même une multiplicité de principes, et le principe d'un changement est fondé d'une manière changeante; d'un autre côté, Origène ne devait pas, par ces raisons, penser Dieu, en tant que créateur et régulateur, comme renfermant en soi une multiplicité et comme pénétrant les changements du monde. Mais ce dernier point de vue devait s'imposer à lui d'autant plus déterminément qu'il apportait le plus grand soin à montrer une communion intime des créatures avec Dieu, surtout des hommes dans tout leur être et dans toutes leurs pensées. Nous ne pouvons méconnaître cette attention d'Origène. Il prétend que nous devons penser Dieu comme une substance qui pénètre le monde entier, vit de la vie animatrice de l'âme raisonnable; le penser comme le cœur ou la raison souveraine (ἡγεμονικόν), qui est présente au milieu du monde par tout homme et au moyen du monde entier, qui s'étend avec toutes choses par toutes choses (1) : car Dieu conserve, et de plus gouverne, règle tout. Mais ce qui pénètre le monde entier, l'espace entier, ne peut naturellement pas être Dieu le père, l'indivisible, dont la notion doit être éloignée de tout rapport avec l'espace; ce doit être le fils de Dieu, le Verbe divin, dont nous devons ainsi concevoir la notion. Il pénètre, il traverse la création entière, afin que tout le fini se développe et subsiste par lui; il est la

(1) *In S. Joh.*, II, 29. Ὑπόστασιν — — διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς. — — Τὴν καρδίαν, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον. *Ib.* VI, 15. Παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος. Toutes ces expressions, διήκειν, συμπαρεκτείνεσθαι, ἡγεμονικόν, sont empruntées au stoïcisme, ainsi que cette idée tout entière. Nous devons donc reconnaître ici l'influence de la doctrine stoïcienne sur un des points les plus importants de la doctrine d'Origène.

force qui embrasse tout, qui, renfermant plusieurs forces en soi, doit se confirmer dans les formes les plus différentes du devenir, du progrès (1). C'est dans le même sens qu'il faut comprendre le Verbe de Dieu considéré comme révélateur universel depuis le commencement du monde, comme médiateur entre Dieu et les hommes et même toutes les créatures, comme celui qui peut seul annoncer, faire connaître Dieu, parce que lui seul est semblable à son père (2). Origène exprime sa conviction en ce qui touche ce point que, le Dieu universel étant une raison simple ou plutôt étant au-dessus de la raison et de l'être, étant invisible et incorporel, ne peut être connu par rien, si ce n'est par le type de toute raison (3). Le fils de Dieu, suivant Origène, est dans tous les moments essentiels de la création; il en est la vérité, la vie et la régénération (4). Tous les bienfaits que reçoit le genre humain procèdent de lui de toute éternité; si l'homme produit le bien, c'est que le Verbe divin résidait en lui, et était actif en lui (5). Ainsi Origène regarde jusqu'à certain point le fils de Dieu comme créateur, et considère Dieu le père, sous le seul rapport de la création, comme le créateur im-

---

(1) *Ib.* VI, 22. Οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται. *Ib.* I, 38. Αὐτοδύναμις. *Ib.* 42, 47; XIX, 6.

(2) *De Princ.*, I, præf. 1; II, 6, 1; in ep. *ad Col.*, fragm., 692; *c. Cels.*, III, 34. Μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως.

(3) *C. Cels.*, VII, 38. Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων θεὸν οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ ἢ τῷ κατὰ τὴν ἐκείνου τοῦ νοῦ εἰκόνα γενομένῳ φήσομεν καταλαμβάνεσθαι τὸν θεόν.

(4) *De Princ.*, I, 2, 4.

(5) *C. Cels.*, VI, 78.

médiat : le Verbe divin ne fait qu'accomplir la création par son ordre (1). Ainsi le fils de Dieu est le régulateur du monde, et gouverne tout selon une mesure de temps déterminée, selon des lois et un ordre constant, par des châtiments mêmes et par la justice, par les secours spirituels d'un médecin de l'âme, jusqu'à ce que les créatures raisonnables puissent comprendre la bonté de Dieu (2). Toutes ces pensées conduisaient forcément Origène à mettre entre Dieu le père et Dieu le fils la différence qui résulte de ce que le père est une unité, absolument inconcevable comme multiplicité, tandis que le fils, étant et agissant différemment dans le multiple, doit être pensé comme une multiplicité (3). Dieu le père est l'unité du bien, mais son fils en est la pluralité (4) : il renferme toutes les vertus, toutes les pensées rationnelles (λόγοι); il est le système de tous les théorèmes (5). Naturellement l'unité de la substance ne peut être déniée au fils, mais il doit seulement être en même temps unité et pluralité, unité quant à la substance, mais aussi multiplicité, puisque la multiplicité des pensées et

(1) *Ib.* VI, 60. Τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱόν, τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου· τὸν δὲ πατέρα του λόγου τῷ προςεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναε πρώτως δημιουργόν. *In S. Joh.*, II, 22. Δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριςός ἐςιν.

(2) *C. Cels.*, VI, 62; *In S. Joh.*, I, 40, 41.

(3) *Ib.* 22. Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐςι καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ, ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ θεὸς ἱλαςήριον καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται. *De Princ.*, I, 1, 6. Le Père est *ex omni parte* μονάς; au contraire, le fils est *sapientia.* — Continens in semet ipsa universæ creaturæ vel initia vel formas vel species.

(4) *In S. Joh.*, I, 11.

(5) *C. Cels.*, V, 39; *In S. Joh.*, II, 12; cf. *Ib.* VI, 3.

des effets qui lui appartiennent peut et doit être distincte en lui; au contraire, on ne saurait attribuer à Dieu le père une telle multiplicité. Les expressions qu'emploie Origène pour soutenir l'unité du Verbe divin par opposition à sa multiplicité, sont quelquefois de telle nature qu'on pourrait croire que la multiplicité tenait à l'imperfection de nos pensées ou à la différence des mots dont nous nous servons pour désigner l'activité du Verbe (1). Mais ces raisons n'ont aucune valeur; car le Verbe de Dieu est aussi, selon Origène, une multiplicité dans son essence et dans sa notion, attendu qu'il renferme en lui, dans leur vérité, les principes de tous les êtres créés et de tout bien résidant dans ces êtres. Origène compare donc aussi le Verbe de Dieu avec le monde suprasensible, en tant que le Verbe peut en être considéré comme la pensée unique et comme l'ensemble spirituel (2). Par

---

(1) *Hom. in Jerem.*, VIII, 2. Ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐςι (sc. ὁ Χριςός), ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐςί. *In S. Joh.*, X, 4; *de Princ.*, IV, 28. Quæ quidem, quamvis intellectu multa esse dicetur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis. *C. Cels.*, II, 64. Ὁ Ἰησοῦς εἷς ὢν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος κτλ. Voir d'autres passages dans de La Rue, ad h. l., et dans Thomasius, 130, qui, en général, a présenté ce point avec exactitude.

(2) *In S. Joh.*, XIX, 5, 305. Ζητήσεις δὲ εἰ κατά τι τῶν σημαινομένων δύναται ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος, καὶ μάλιςα καθ' ὃ σοφία ἐςιν ἡ πολυποίκιλος. Τῷ γὰρ εἶναι πάντος οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα, — — ἐν αὐτῷ εἴη ἂν καὶ αὐτὸς κόσμος τοσούτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου. Ainsi il regarde absolument comme le monde suprasensible l'οὐσία οὐσιῶν et les ἰδέα ἰδεῶν. *C. Cels.*, VI, 64. Les λόγοι particuliers, qui sont renfermés dans le λόγος éternel, sont par cette raison considérés également comme éternels. *Ib.* V, 22.

la même raison le Verbe peut aussi révéler tous les secrets de la création, parce qu'il en renferme en lui tous les principes (1). Ici se présente donc une opposition tranchée entre Dieu le père et son fils; et cependant nous ne pouvons nous empêcher de le reconnaître : il semble évident par plusieurs passages qu'une multiplicité devait être attribuée à Dieu le père (2) ; car cette vraisemblance, qu'Origène déduit très expressément, ne prouve qu'une chose, c'est que toutes nos pensées sur Dieu le père passent à travers les pensées de Dieu le fils, et qu'Origène, au milieu de ses idées irrésolues, n'est point constamment fidèle à son intention de séparer rigoureusement les deux notions de Dieu. Mais au premier point de la distinction que nous venons d'apprendre à connaître, se rattache bientôt l'autre point qui se fonde sur la nécessité de reconnaître, par opposition à l'immutabilité du père, une vie dans le fils de Dieu sous des formes variées, une vie sujette au changement et à la mutabilité. Mais quelquefois il paraît aussi à Origène que le changement du Verbe de Dieu doit être considéré comme tel qu'il se trouve dans la pensée imparfaite de l'homme; ou bien il lui semble que ce changement se rattache purement et simplement à l'apparition sensible du Sauveur (3); d'autres expressions, toutefois, établissent le changement du Verbe divin sans ambiguïté, et le désignent clairement comme différent dans son action selon la différence des hommes (4). Mais cette mutabilité du Verbe est expressément opposée à la bonté immuable et

(1) *De Princ.*, I, 1, 3.

(2) *Hom. in Jerem.*, l. c. Πάντα γὰρ ὅσα τοῦ θεοῦ.

(3) *C. Cels.*, IV, 16.

(4) *Ib.* 18. Τὴν τοῦ πεφυκότος τρέφειν ἀνθρωπίνην ψυχὴν λόγου δύναμιν ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν μεταβάλλει.

à l'immuable essence du père. Ce n'est pas que le Verbe soit une substance toujours identique à elle-même; mais il tient du père son essence et sa bonté; il est actif, et il pénètre diversement dans tous les êtres du monde (1). Sans doute, au langage d'Origène, on croirait qu'il attribue à Dieu le père un changement ou une action (2); mais ces passages peuvent aussi peu nous tromper que les passages rapportés précédemment, qui attribuent au père une multiplicité et doivent être expliqués de la même façon. D'attribuer seulement une énergie, une volonté à Dieu, devait, dans ses principes, paraître suspect à Origène, bien qu'il le fasse lui-même dans un sens impropre; contrairement à la formule ecclésiastique, il avait témoigné de son hésitation à reconnaître Dieu le père comme créateur.

On peut dire que ces doctrines renferment une aspiration à concilier la notion de l'unité inaltérable de Dieu, telle qu'elle se trouve dans Platon, avec l'idée de l'énergie dans laquelle Aristote s'est efforcé de montrer l'essence de Dieu. La notion platonicienne est toute dans la notion de Dieu le père, l'idée aristotélique est renfermée dans l'idée du fils de Dieu; et ces deux doctrines fondues en une unité paraissent se compléter et suffire à tout. Que cette fusion dénonce un progrès naturel de la doctrine sur Dieu, on ne peut le contester. D'une part, la notion de Dieu, exigeant l'unité et la perfection immuable de

(1) *De Princ.*, I, 2, 13. Εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός. Rufin s'égare beaucoup ici. *In S. Joh.*, VI, 22. Οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται. —— Προηγουμένως μὲν οὖν ἕστηκεν ὁ πατὴρ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ὤν· ἕστηκεν δὲ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἀεὶ ἐν τῷ σώζειν, κἂν γένηται σάρξ, κἂν μέσος ᾖ ἀνθρώπων.

(2) *De Princ.*, I, 2, 12; *In S. Joh.*, XIII, 36.

l'être, est confirmée ici nécessairement, et, de plus, la notion de Dieu le père est dégagée de l'idée de Dieu le fils; d'une autre part, il fallait conserver aussi dans le sens chrétien le problème qui consiste à poser toute diversité et tout développement du monde en rapport immédiat avec Dieu, et à considérer toute vérité, toute bonté comme l'ouvrage de Dieu, comme sa grâce et son efficacité; alors se formait la notion du fils de Dieu, auquel, selon la remarque d'Origène, on ne peut attribuer pluralité et développement. Ce point de vue est encore différent de l'opinion platonicienne sur le Verbe de Dieu; il en diffère essentiellement en ce qu'Origène regarde la révélation de Dieu par le Verbe et dans le Verbe comme une révélation parfaite, parce que le Verbe est l'image parfaite du père, et qu'Origène n'est en aucune façon enclin à concevoir le père et le fils comme deux objets distincts dans leur essence. C'est, au contraire, avec une grande force qu'il soutient que, dans le principe suprême de toutes choses, des moments opposés doivent aussi bien être saisis ensemble que distingués; c'est avec une grande force qu'il fait observer que nous devons chercher le transcendant dans la notion de Dieu, dans son unité et son immuabilité, mais que, pour arriver à le connaître, nous devons sortir du multiple et du changeant.

Toutefois, il est difficile de déterminer incontestablement la différence qu'Origène avait établie entre Dieu le père et le fils de Dieu. Origène n'y a pas, d'ailleurs, pleinement réussi. La difficulté résidait dans l'idée du fils de Dieu, dont la multiplicité ne pouvait être exposée facilement, et qui, en outre, emporte avec soi le problème consistant à expliquer comment la permanence de l'être du fils peut se concilier avec sa vie et ses mutations. Cette idée du fils se présentait donc à Origène très vague, très

indécise. Nous avons vu qu'Origène introduisait dans la compréhension de cette idée une conception de l'ancienne philosophie grecque, la conception du monde suprasensible, de l'unité de toutes les idées et de tous les êtres. Mais cette même conception devait lui paraître suspecte précisément à cause de son origine grecque; et il exprime, en effet, ses soupçons à cet égard, bien qu'il ne prétende pas contester l'existence d'un monde supérieur au nôtre, quelque doute qu'il puisse exister sur le rapport de l'un à l'autre (1). Le monde des idées de Platon est à coup sûr essentiellement différent de la pensée de la force créatrice et directrice de Dieu, lequel est le principe de l'idée que conçoit Origène touchant le fils de Dieu. Nous avons vu également qu'il dépeint le fils comme la raison qui domine dans le monde, qui pénètre à travers tous les espaces : sorte de représentation qui soutient un rapport essentiel avec la conception stoïcienne de l'âme du monde; et ainsi Origène ne craint pas, malgré sa réserve et son doute, de caractériser le fils de Dieu comme l'âme du monde en même temps et comme l'âme de Dieu, car il soutient que le monde même est un immense être vivant (2). Mais naturellement cette représentation est in-

(1) *De Princ.*, II, 3, 6. Redepenning ad h. l. suspecte la fidélité de la traduction de Rufin, que je ne voudrais point garantir. Mais cependant Origène avait une raison suffisante de soutenir la différence de sa doctrine et du système des idées, bien qu'il se serve quelquefois des expressions platoniciennes.

(2) *Ib.* II, 1, 3. Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione, teneatur. *Ib.* 8, 5. Et si fas est audere nos in tali re amplius aliquid dicere, potest fortasse anima Dei intelligi unigenitus filius ejus. Il ne pouvait certainement combattre ici la conception stoïcienne d'une âme corporelle du monde, surtout relativement à la notion de Dieu en général. *C. Cels.* VI, 71.

suffisante; elle rabaisse trop, selon les opinions d'Origène, le fils de Dieu dans l'échelle de la création ; elle en fait un être qui se développe dans le temps, elle exclut la perfection qui doit lui être attribuée, afin qu'il puisse nous révéler la perfection de Dieu : car l'âme, suivant lui, n'est qu'une raison imparfaite, comme nous le verrons plus tard ; et s'il nous faut aussi remarquer qu'il appelle même quelquefois le Verbe de Dieu une créature, cependant le penchant à le regarder comme créateur est dans Origène infiniment plus prononcé, et certainement le Verbe doit être considéré comme tenant le milieu entre Dieu le père et les créatures.

Mais comment tient-il ce milieu ! Si Origène montre quelque incertitude dans ses expressions touchant le fils de Dieu, ce n'est point parce qu'il a recours à des notions de la philosophie ancienne pour se faire comprendre, mais c'est parce qu'il est fort difficile de déterminer convenablement le rapport du fils avec le père et avec les créatures. En considérant le fils comme dépendant du père, il en fait un être créé; et, quoique créé de toute éternité, il ne se distingue pas de la création, qui, ainsi que toutes les productions de Dieu, est éternelle selon le point de vue d'Origène (1). Si, d'un autre côté, Origène regarde le fils de Dieu comme le principe de toutes choses, il le pose alors comme incréé, ou du moins cherche à le concevoir comme intermédiaire entre le créé et l'incréé (2). Mais ces contradictions dans les termes, Origène ne pouvait pas s'en consoler avec l'argument, allégué déjà

---

(1) *De Princ.*, I, 2, 6; IV, 27 fragm. Græc.; fragm., 5, ap. Redep.; *In S. Joh.*, II, 2. Sur la différence entre γεννητὸς et γενητὸς, voir Huet. Orig., II qu., II, 23.

(2) *C. Cels.*, III, 34; VI, 17; *de Princ.*, IV, 8.

avec tant de confiance, que la mesure sur laquelle nous apprécions ordinairement les choses du monde ne peut être d'aucun usage en ce qui concerne les rapports précédents. Et cependant il détermine ces rapports, et il se laisse aller à les décrire dans un langage humain, à les estimer selon des pensées humaines.

Il y a deux pensées qui ont imprimé à Origène des directions divergentes. Suivant l'une, le fils de Dieu, en tant que médiateur de toute révélation divine, devait être aussi parfait que Dieu même, si la révélation est parfaite. C'est dans ce sens que sont conçues toutes les propositions du Verbe de Dieu, dans lesquelles Origène trouve la vérité parfaite, la substance parfaite, la divinité parfaite. Alors il enseignait que le Fils est égal au Père substantiellement, et s'en distingue, forme une autre personne considéré comme sujet (1). Alors il soutenait que le Fils est tout-puissant comme le Père; bien plus, que la toute-puissance était échue au Père par le Fils seul (2); car c'est le Fils qui seul est conçu comme créateur et comme puissant dans le monde; car sans le Fils,

---

(1) *In S. Joh.*, X, 21. Il combat contre ceux qui enseignaient Μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόςασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν. *Selecta in Psalm.*, 135, 833. Οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐςὶ Θεός. Par conséquent aussi ὁμοούσιος. *In ep. ad Hebr.*, fragm., 697. Néanmoins cette expression ne pouvait pas avoir pour Origène une signification rigoureusement scientifique; car pour lui Dieu le Père est au-dessus de l'οὐσία, c'est-à-dire qu'il n'a pas de propriétés essentielles. Conséquemment il appelle aussi le Fils, *de Orat.*, 15, ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον. Cf. *In S. Joh.*, II, 18.

(2) *De Princ.*, I, 2, 10. Per filium enim omnipotens est pater. — — Unam et eamdem omnipotentiam patris et filii esse.

Dieu serait resté caché en lui-même, et n'aurait pas exercé sa puissance. Alors Origène attribuait au Fils le bien en propre, comme à sa substance, ainsi qu'on le rapporte au Père, parce qu'il est inaltérablement, immuablement le même (1). Toujours suivant cette direction, il reconnaissait non seulement au Fils, mais au Saint-Esprit, les mêmes priviléges qu'au Père, exception faite des propriétés et des activités particulières qui différencient l'une de l'autre les trois substances de la Trinité (2). Cette égalité du Fils avec le Père, Origène la conçoit naturellement comme une égalité toute spirituelle; elle consiste dans l'harmonie et l'identité de leur volonté (3), dans la clarté et la perfection de la connaissance que possède le Fils, et que possède le Père en toutes choses. Car Dieu est la vérité, et il n'y a pas une autre vérité hors de lui; il est la vérité, afin de pouvoir nous communiquer toute vérité (4). Mais cette pensée en suscite une autre qui est remplie de doutes nombreux; la voici : le Fils, comme procédant du Père, comme dépendant de lui, ne doit pas être moindre que son principe. Nous retrouvons donc l'ancienne doctrine de la subordination

---

(1) *De Princ.*, I, 2, 10 fin.

(2) *Ib.* 3, 7. Il faut évidemment admettre avec Schnitzer que les mots : porro autem nihil in trinitate majus minusve est dicendum, etc., sont une addition de Rufin; mais ce qui a été avancé précédemment n'en demeure pas moins.

(3) *C. Cels.*, VIII, 12; *In S. Joh.*, XIII, 36.

(4) *In S. Joh.*, I, 27. Ἀλήθεια δὲ ὁ μονογενής ἐςι, πάντα ἐμπεριειληφὼς τὸν πὲρὶ τῶν ὅλων κατὰ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος λόγον καὶ ἑκάςῳ κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ, ἧ ἀλήθειά ἐςι, μεταδιδούς κτλ. On voit l'hypothèse formellement contredite ici que la profondeur du Père pouvait recéler quelque chose que le Fils n'eût pas connu.

du Fils au Père. Dès lors, Origène considérait le Fils comme un instrument du Père, comme un servitenr de sa volonté. Il est la cause seconde; et, soumise à la première, elle doit lui être inférieure (1). Origène concevait le rapport entre le principe supérieur et le principe inférieur à peu près comme le rapport de la plus haute et de la plus basse ou de la dernière notion; le supérieur comprend l'inférieur. Admettant cela, Origène nie ce que nous l'avons vu soutenir précédemment, que le Fils connaît le Père aussi parfaitement que le Père se connaît (2). Il est donc douteux si le Verbe de Dieu est la vérité dans la pleine acception du mot, ou seulement une copie imparfaite de la vérité (3). Nous trouvons fréquemment dans Origène le doute sous cette forme ; il se demande : La copie peut-elle être aussi parfaite que l'original? et alors viennent des propositions qui, comme celles que nous avons rapportées plus haut, sont fort loin d'attribuer au Fils, splendeur de la magnificence divine, une bonté essentielle, un être vrai, égal à l'être du Père;

---

(1) *In S. Joh.*, II, 6. Οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ δι' οὗ, δευτέραν δὲ ἀεί. — — Εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον. *C. Cels.*, VIII, 14; *In S. Joh.*, XIII, 3. Le Christ est la vie, le Père est plus élevé que la vie.

(2) *De Princ.*, IV, 35. Εἰ δὲ ὁ πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων τέ ἐστιν ὁ υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν υἱόν. Ἄλλος δέ τις ζητήσει, εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ' ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι τῷ γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς, καὶ ἀποφανεῖται, ὅτι τὸ εἰρημένον, ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστίν, ἐν πᾶσιν ἀληθές, ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. *In S. Joh.*, XXXIII, 18.

(3) *De Princ.*, I, 2, 6. Selon S. Jérôme : Filium quantum ad Patrem non esse veritatem, quantum ad nos imaginariam veritatem.

alors il regarde le Fils comme l'image de la bonté du Père (1); et il doute si la bonté essentielle, la bonté par nature, qu'il reconnaît d'ailleurs au Fils, ne doit pas être entendue dans le sens où nous la prenons en parlant des hommes bons, dont le bien, par leur persistance dans les bonnes actions, devient une seconde nature et une propriété essentielle (2). Mais de ce point de vue découlent les assertions les plus contradictoires. Le Fils de Dieu n'est plus Dieu, mais un Dieu; n'est plus Dieu lui-même, mais simplement un être devenu Dieu par communication de la divinité, un être qui a absorbé la divinité en lui en s'attachant à Dieu le Père. S'il n'était pas toujours demeuré près de Dieu, persistant à contempler sans cesse la profondeur divine, il ne serait pas Dieu. De même que nous nous rapportons au Verbe de Dieu, et qu'en participant au Verbe, nous tenons quelque chose du raisonnable et du divin, de même le Verbe se rapporte au Père. Comme nous, le Verbe a continuellement besoin de la nourriture spirituelle du Père, qui seul est exempt de tout besoin, et se suffit à lui-même (3). Nous pouvons comprendre l'unité du

---

(1) *De Princ.*, I, 2, 12 sq.; *In S. Joh.*, XIII, 36; *In S. Matth.*, XV, 10. Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἐνταῦθα μὲν κυρίως τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τοῦ θεοῦ τέτακται μόνου. — — Καὶ ὁ σωτὴρ δέ, ὥς ἐϛιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, οὕτως καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ εἰκών.

(2) *De Princ.*, II, 6, 6; IV, 31. Dans les deux passages il n'est évidemment question que de l'âme du Christ, laquelle, toutefois, dans la doctrine d'Origène, n'est pas essentiellement différente du νοῦς ni du λόγος.

(3) *In S. Joh.*, II, 2. Πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ ὁ θεός, ἀλλὰ θεὸς. Κυριώτερον ἂν λέγοιτο, ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἔϛι τιμιώτερος τοῖς

Fils avec le Père, dans le sens de ces mots : La foule des croyants n'a qu'un cœur et qu'une âme (1). Ainsi, la représentation que le Père comprend plus que le Fils, et que, par suite de ce point de vue, le Fils comprend plus que le Saint-Esprit, cette représentation, disons-nous, implique la doctrine que le Père est plus grand que le Fils, et le Fils plus grand que le Saint-Esprit, puisque le Père comprend tout être, que le Fils comprend toute essence raisonnable, et le Saint-Esprit tous les êtres saints. Les expressions qui servent à formuler cette doctrine (2) portent infailliblement à conjecturer qu'elles cachent la pensée dont nous suivons ici les mouvements. Cependant on ne peut pas conclure nécessairement de la manière dont les ordres et les prescriptions des trois sujets divins sont répartis dans cette doctrine, qu'au jugement d'Origène, le Fils et le Saint-Esprit possédaient une autorité moindre que le Père (Origène prévient lui-même contre une telle conclusion (3)); car, selon ce Père alexandrin, la vérité de tout être réside essentiellement et uniquement dans les êtres raisonnables et saints.

λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐςι. — — Ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐςι λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεός, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. *Ib.* 3 ; XIII, 34 ; 36 ; *de Princ.*, I, 2, 2. Il est superflu de défendre l'orthodoxie d'Origène dans le sens nicéen après de tels passages, comme on l'a encore souvent essayé dans ces temps modernes, par exemple Staudenmaier, *Philosophie du Christianisme*, I, 468 sq. Il est certain qu'il n'est point ici question de l'humanité du Christ.

(1) *C. Cels.*, VIII, 12.

(2) *De Princ.*, I, 3, 5; 8.

(3) V. les passages déjà cités plus haut. *De Princ.*, I, 3, 7.

Si nous suivons maintenant cette dernière tendance de la pensée d'Origène, nous dirons qu'il n'emploie même pas une expression inconsidérée lorsqu'il nomme le Fils de Dieu une créature. Le Fils de Dieu se distingue des autres créatures par cela seul qu'il ne laisse jamais pénétrer le mal en lui (1), qu'il habite toujours auprès de son Père, et qu'en le contemplant, il tient sa perfection de toute éternité; mais il a ceci de commun avec les créatures, qu'il ne possède tout bien que parce que le bien lui est communiqué, et qu'il y participe. On peut donc appliquer au Fils la proposition d'Origène, que le bien qui n'est bien que par communication ne peut pas être égal au bien par essence (2). Une autre opinion correspond parfaitement à cette dernière : Origène juge infiniment grande la distance qui sépare le Créateur et son Fils (3); car il y a entre eux une différence essentielle, comme entre le fondement d'un édifice et cet édifice. Lorsqu'on pèse ces conséquences, on ne peut pas douter qu'Origène ne soit quelquefois enclin à considérer le Verbe de Dieu comme une simple créature.

Si l'on compare ces tendances opposées, contradictoires, de la doctrine d'Origène les unes avec les autres, afin de se rendre compte de celle qui est essentielle au système entier de ses pensées, et de celle qui n'a été suivie qu'occasionnellement, comme cela a lieu dans les doctrines imparfaitement développées, alors on ac-

---

(1) *De Princ.* IV, 31.

(2) *C. Cels.*, VI, 44. Οὐ γὰρ οἷόν τ' ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν.

(3) *In S. Joh.*, XIII, 25. Οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί· εἰκὼν γὰρ ἐςι τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ ἀπαύγασμα οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ ἀϊδίου φωτὸς αὐτοῦ καὶ ἀτμὶς οὐ τοῦ πατρός, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

quiert la pleine conviction que la première de ces tendances est plus conforme que la seconde à l'ensemble des pensées d'Origène. Nous avons bien vu que la différence du Fils de Dieu d'avec son Père ne paraissait pas nécessaire à Origène, précisément parce qu'il cherchait à s'expliquer comment le Dieu indivisiblement un et immuable est et vit dans beaucoup de choses dont il est le principe indiscernable, ainsi que de leurs états changeants; mais la tendance essentielle de la doctrine d'Origène devait aboutir à reconnaître que la plénitude, la puissance entière de Dieu est dans le Fils de Dieu; qu'il ne doit pas être considéré comme créature, mais comme esprit créateur; qu'il est véritablement parfait comme Dieu le Père; qu'à ce titre il peut être un vrai médiateur entre Dieu et ses créatures; qu'à ce titre il peut révéler l'absolue vérité et communiquer l'essence divine. Ajoutez qu'Origène aspire à reconnaître tout le divin comme raison pure, comme esprit pur, comme incorporel et insensible; d'où il suit clairement que les êtres seuls qui ont affaire au sensible peuvent être revêtus d'étendue et des propriétés de l'étendue; mais que le spirituel et le suprasensible, ainsi qu'il a été dit précédemment, ne se compose point de parties, et, en conséquence, ne peut être communiqué fragmentairement (1). Si l'on examine ce principe fondamental, qui a jeté de fortes racines dans l'esprit d'Origène, on reconnaîtra qu'un incident seul a pu le pousser à nommer le

(1) *De Princ.* IV, 31. Ne quis tamen nos existimet per hæc illud affirmare, quod pars aliqua deitatis filii Dei fuerit in Christo, reliqua tamen pars alibi vel ubique, quod illi sentire possunt, qui naturam substantiæ incorporeæ atque invisibilis ignorant. Impossibile namque est de incorporeo partem dici aut divisionem aliquam fieri.

Père plus grand que le Fils. C'est de même à ce principe qu'il faut rattacher finalement l'aspiration à écarter toutes les représentations temporaires des principes suprasensibles du monde. C'est pourquoi il dit de l'Esprit-Saint, sur qui sa doctrine est du reste fort incomplète, tout comme celle des Pères de l'Église précédents, que l'on ne peut, sans blasphème, le concevoir passant de l'ignorance à la science; car les choses divines ne peuvent être pensées sans des rapports temporaires (1). Cette observation s'applique aussi assurément au Fils de Dieu, et c'est de ce côté que tendent toutes les représentations exprimant un passage de la perfection de Dieu le Père à Dieu le Fils, et une procession analogue du Fils au temporaire, au sensible. Nous ne pouvons donc regarder que comme un vestige de représentation sensible le mélange qu'Origène opère parfois entre le Fils et les créatures. Cela arrive surtout, ce nous semble, par deux motifs, qui résultent du développement incomplet de cette doctrine. Tantôt Origène confond la dépendance du Fils par rapport au Père, laquelle est exprimée dans sa naissance, dans sa procession, avec la dépendance des créatures relativement au créateur; tantôt il admet une imperfection de la création, qui doit nécessairement réagir sur la représentation de la force créatrice de Dieu.

Pour comprendre avec justesse ce dernier point, nous devons aborder sa doctrine du monde. Origène soutient que Dieu s'est révélé pleinement par son Verbe, mais il entend surtout par là, expressément, la connaissance de tous les mystères, et par conséquent aussi de tous les êtres du monde (2). Nous ne pouvons pas blâmer ce

---

(1) *Ib.* I, 3, 4.
(2) *De Princ.* I, 2, 3; II, 11, 5.

point de vue; il implique nécessairement la conviction que Dieu doit être connu par ses œuvres, et ne se révèle à nous que par elles (1). Origène ne s'effraie ni de la multiplicité des connaissances qui nous sont nécessaires pour apercevoir pleinement l'Être et saisir le Verbe de Dieu, ni de la longueur du temps que demande l'acquisition de toutes ces connaissances (2) : cette sérénité prouve qu'un esprit vraiment scientifique vit en lui. Mais, placé à ce point de vue, il surgit dans son esprit une représentation qu'il emprunte à la philosophie grecque; selon cette représentation, comme il a déjà été remarqué, le Fils de Dieu peut être conçu, à la manière des Platoniciens, comme le monde intelligible, comme l'idée de toutes les idées; ou, selon les conceptions stoïciennes, comme un rapport rationnel (λόγος) qui comprend en lui tous les rapports de même nature (3). Il n'est certes pas facile de concilier cette représentation avec la doctrine chrétienne qui établit une différence essentielle entre le créateur et sa création. Il en résulte aussi une foule d'expressions qui peuvent être expliquées dans le sens d'une doctrine des émanations, car le Verbe de Dieu est conçu comme renfermant en lui la plénitude des êtres rationnels, laquelle procède de lui et rayonne dans la multitude des esprits : évidemment l'indivisibilité du spirituel n'est point maintenue ici (4). Quoi qu'il en

(1) *Ib.* I, 1, 6.

(2) *Ib.* II, 11, 5.

(3) *C. Cels.*, V, 39. Τὸν δεύτερον θεὸν οὐχ ἄλλο τι λέγομεν ἢ — — τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὐτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμενως γεγενημένων καὶ εἰς χρήσιμον τοῦ παντὸς λόγον.

(4) *In S. Joh.*, XXXII, 18. Ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν — — φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ

soit, nous ne sommes pas accoutumés de prendre les expressions d'Origène trop strictement, et nous serons ici d'autant moins rigoureux qu'Origène exprime sans ambiguïté sa foi à la création de rien (1). D'où viennent ces expressions équivoques? C'est qu'Origène n'était point certain du rapport de la création à Dieu, et que les pensées mêmes dans lesquelles il développait ce rapport ne se présentaient que pleines d'indécision.

Si Origène avait persisté dans son idée que les esprits créés ne sont que des parcelles de la splendeur universelle de Dieu, il n'aurait pu être convaincu que les œuvres de Dieu sont parfaites. Et cependant il exprime cette conviction à plusieurs reprises : il soutient que les êtres rationnels étaient parfaits dans le paradis, c'est-à-dire avant le péché; car Dieu, parfait, n'avait pu rien créer d'imparfait (2). Cette pensée en amena une autre : tous les esprits, concluait Origène, avaient été identiques primitivement, parce que leur perfection exclut toute différence. Procédant d'un principe qui est un, sans diversité, ils ne pouvaient être que d'une seule et même nature; ou, selon une expression plus platonicienne, il serait contradictoire avec la justice de Dieu que des dons eussent été départis inégalement aux esprits sans motif, sans qu'on pût leur imputer de faute ou leur attribuer de mérite (3).

ἀπαυγάσματος τούτου θῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν.

(1) *De Princ.* I, *præf.* 4; *in Genes.* p. 2. Dans ces passages il n'est nullement question de la création de la matière.

(2) *In S. Joh.*. XIII, 37. Πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν — πατέρα ἀτελοῦς ποιητὴν γεγονέναι; *Ib.* 42. Καθ' οὓς γέγονεν ἕκαςον τῶν κτισμάτων λόγους, ἐςὶ καλόν. Cf. *c. Cels.*, VI, 69; *De Princ.*, II, 1, 1.

(3) *De Princ.* I, 6, 2; II, 1, 1; 9, 4; 6. Hic cum in princi-

Mais la perfection primitive des créatures, telle qu'il la pose, n'empêche pas Origène de reconnaître que les créatures doivent acquérir leur perfection par leur fait propre; car la perfection des créatures a un caractère particulier, mais n'est point comparable à la perfection du Créateur. Le bien est essentiel au Créateur ou à la Divinité dans ses trois hypostases; mais le bien ne réside pas dans les créatures naturellement ou substantiellement, mais comme accident pur et simple et d'une manière changeante. Elles ne peuvent donc parvenir à la sainteté et à la sécurité dans le bien que par leur propre action; alors il est donc dans leur nature qu'elles ne soient pas moins capables de mal que de bien (1). Aussi Origène n'hésite-t-il pas à conclure qu'il était impossible à la toute-puissance divine de destiner dès le commencement à une vertu parfaitement stable l'homme ni, en général, tous les esprits créés qui sont semblables les uns aux autres dans l'origine, car cela répugne à la nature des choses : la vertu ne peut être conquise que par les actes libres; et abolir la liberté, c'est détruire du même coup la vertu (2). Nul être créé n'est donc, par

---

pio crearet ea, quæ creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quæ creanda erant, ipse exstitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, æquales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. *Ib.* 7.

(1) *De Princ.* I, 2, 4; 5, 3; 5; 8, 3. Nihil est in omni rationabili natura, quod non tam boni, quam mali sit capax.

(2) *C. Cels.*, IV, 3. Οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ Θεῷ θείᾳ δυνάμει μηδ' ἐπανορθώσεως δεομένους ποιῆσαι τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλ' αὐτόθεν σπουδαίους καὶ τελείους. — — Ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν.

nature, fils de Dieu ; il a reçu seulement la faculté de le devenir, en écoutant toujours davantage les paroles de Dieu et en persévérant toujours plus dans l'amour du prochain, jusqu'à ce qu'il se soit approprié la perfection qui lui est destinée (1). Vivre selon le bien, telle est notre tâche (2). La base de toutes ces propositions, c'est que les esprits créés participent originellement au bien, mais non à la perfection en réalité : ils ne possèdent que la faculté du bien. C'est en cela que consiste leur perfection naturelle.

On le voit : Origène tient la liberté de la volonté pour une qualité essentielle aux esprits créés, parce que tous les esprits créés ont une essence également rationnelle, et la liberté est essentielle à la raison. Les êtres raisonnables se distinguent des objets inanimés, aussi bien que des plantes et des animaux dépourvus de raison, quoique parmi ces animaux quelques uns se rapprochent des êtres raisonnables ; ceux-ci, disons-nous, se distinguent en ce qu'ils ne sont point obligés d'obtempérer aux représentations qui leur sont suscitées du dehors, et qu'ils ont la faculté d'acquiescer aux représentations qui les sollicitent au bien ou qui les attirent dans une voie opposée (3). La notion de liberté qui est le prin-

---

(1) *In S. Joh.* XX, 27.

(2) *De Princ.* III, 1, 6.

(3) *Ib.* 3. Τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν φαντασίαν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε ὁμολογουμένως οὐκ ἔςι τῶν ἐφ' ἡμῖν · τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐςίν, ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προσκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμάς, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος. Toute cette dissertation du deuxième §, ainsi que la dissertation dans le parallèle *de Orat.*, 6, se rattachent aux idées stoïciennes, v. g. à la distinction entre ἕξις, φύσις, ψυχὴ et λόγος,

cipe de cette distinction, repose sur la doctrine stoïcienne qui professe que nous avons le pouvoir de faire servir au bien ou au mal les représentations qui naissent en nous naturellement et nécessairement, de les approuver ou de les désapprouver. Pour démontrer son assertion, Origène s'appuie sur l'expérience : tous nos mobiles nous offrent une certaine vraisemblance, mais ne sauraient exercer un pouvoir coactif sur la raison dominante en nous (1). Ces propositions établissent notre liberté et n'admettent pas que nous pussions être mus nécessairement par les représentations suscitées du dehors ; mais, d'autre part, Origène ne veut point accorder que notre nature intime soit le mobile nécessaire de nos actions, puisque nous pouvons par la raison diriger cette nature et la surmonter (2). En outre, il justifie sa doctrine touchant la liberté des esprits, de ce reproche que la Providence et la toute-puissance de Dieu nous destinent au bien et au mal. La Providence divine ne doit point abolir la liberté de la raison, parce que la Providence présuppose la volonté libre, et qu'elle a tout déterminé en vue de la bonne ou de la mauvaise volonté (3). Quant à la

---

aux idées de *φαντασία*, de *χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις*, de *ὁρμή*, de *συγκατάθεσις*. etc. De même pour la notion entière de la liberté qui est un des points importants de la doctrine d'Origène.

(1) *De Princ.*, III, 1, 4. Εἰ δέ τις αὐτὸ τὸ ἔξωθεν λέγει εἶναι τοιόνδε, ὥςε ἀδυνάτως ἔχειν ἀντιβλέψαι αὐτῷ τοιῷδε γενομένῳ, οὗτος ἐπιςησάτω τοῖς ἰδίοις πάθεσι καὶ κινήμασιν, εἰ μὴ εὐδόκησις γίνεται καὶ συγκατάθεσις καὶ ῥοπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τόδε τι διὰ τάσδε τὰς πιθανότητας. *De Orat.*, 6. Πιθανοῖς λόγοις χρώμενος.

(2) *De Princ.*, III, 1, 5. Πάλιν δὲ αὖ ψιλὴν τὴν κατασκευὴν αἰτιᾶσθαι παρὰ τὸ ἐναργές ἐςι. Origène ne s'accorde point entièrement avec la nouvelle école stoïcienne.

(3) *De orat.* 6 ; *in Gen.* 6, p. 10. C'est en vertu de ce principe

coopération de Dieu pour l'accomplissement du bien, naturellement Origène ne veut point la nier; mais si nous parvenons au salut, c'est bien plutôt l'œuvre de Dieu que l'œuvre de l'homme : de même le pilote, qui amène son navire dans le port, en attribue bien plus l'honneur à Dieu qu'à lui-même; toutefois, la liberté de l'homme n'est pas détruite par là; car autrement les préceptes seraient vains, et ni éloge ni blâme ne pourrait être exprimé sur le bien et sur le mal (1). Ce qu'il y a de très certain, c'est que nous ne pouvons attribuer le mal à Dieu; nul être raisonnable n'est destiné au mal et à la corruption; Dieu permet le mal, mais il ne l'accomplit pas; on ne peut déduire le mal que de la liberté des êtres raisonnables (2). Il est donc admis absolument que la véritable connaissance de Dien et le salut de notre âme ne peuvent être attribués qu'à Dieu; car notre volonté ne suffit pas à nous donner le cœur pur, qui seul peut apercevoir Dieu; mais tout cela dépend de notre liberté, puisque Dieu a résolu d'accorder sa grâce à ceux-là seuls qu'il prévoit devoir en être dignes (3). C'est aussi sous ce rapport qu'Origène affirme ce en quoi lui paraît consister principalement la liberté de la volonté, c'est-à-dire la dépendance de la volonté relativement à la représenta-

---

qu'il justifie l'accord de nos actions avec les signes célestes, fondements de l'astrologie.

(1) *De Princ.*, III, 1, 18. Καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γοῦν σωτηρίας πολλαπλάσιόν ἐςιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.

(2) *C. Cels.* VII, 68; *in ep. ad Tit.* p. 696.

(3) *C. Cels.*, VII, 33. Ἐπεὶ δ' οὐκ αὐταρκὴς ἡ ἡμετέρα προαίρεσις πρὸς τὸ πάντη καθαρὰν ἔχειν τὴν καρδίαν, ἀλλὰ ἡμῖν δεῖ κτίζοντος αὐτὴν τοιαύτην. *Ib.* 42; 44.

tion ou au théorétique en général. Assurément on ne saurait concevoir la libre volonté d'accomplir le bien sans la connaissance du bien ou de Dieu; mais la connaissance même de Dieu ne nous contraint pas de prendre la voie de la vertu; si nous n'agissions pas, en outre, de notre propre mouvement, nous ne serions pas en état d'entrer dans cette voie (1). Un éclaircissement est encore fourni par la formule suivante : la volonté générale de faire le bien nous est sans doute donnée de Dieu, mais la tendance particulière de la volonté vers ceci ou cela, vers le bien ou le mal, dépend de nous (2).

De cette doctrine de la liberté des créatures raisonnables il résulte que ces créatures sont changeantes, muables. Leur nature ne comporte pas l'essence immuable de Dieu (3). La perfection que Dieu leur accorde ne leur est pas propre, car tout ce qui nous est donné peut nous être repris ou être altéré par nous. Notre liberté nous vient de la grâce divine, afin que nous nous appropriions nous-mêmes ce qui nous est donné; mais la possibilité de s'écarter du bien existe toujours (4). Telle est donc la présupposition d'Origène, que les esprits créés sont effectivement déchus de Dieu, et se sont consacrés

---

(1) *De Princ.*, III, 1, 22. Οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι συνεισάγωμεν.

(2) *Ib.* 19.

(3) *C. Cels.*, V, 21. Οὐ γὰρ δύναται χωρῆσαι τὸ πάντη ἄτρεπτον τοῦ θεοῦ. *In S. Joh.*, II, 11.

(4) *De Princ.* II, 9, 2. Omne, quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigitur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret.

au mal. Ce qui le conduit à admettre cette hypothèse, c'est le mode défectueux des choses de ce monde, ainsi que le caractère de diversité de tous les êtres créés, qui ne participent point également à la perfection, ce don originel accordé par la bonté divine. Ce n'est pas en Dieu qu'il faut chercher le principe de cette défectuosité, mais seulement dans la liberté des êtres raisonnables : toutes les créatures étaient raisonnables originellement. Il pourrait paraître singulier, au premier regard, de voir Origène admettre que tous les êtres raisonnables sont déchus, ou ne participent point de la perfection (1), excepté l'âme du Rédempteur, dont la notion s'adapte au système d'Origène malgré lui. Mais cette supposition, ce principe admis comme tel, est cependant en plein accord avec ses conceptions philosophiques. Ce principe s'appuie immédiatement sur ce que le monde créé en général est regardé comme une unité, particulièrement le monde spirituel qui ne parvient à son accomplissement que par une unité parfaite avec lui-même et avec son créateur. Ainsi, en dégénérant de cette unité, les esprits l'ont brisée, et tous ceux qui participent à cette rupture sont, par le fait, sortis de leur état de perfection. Cette déchéance loin de Dieu amène une division dans le monde spirituel qui n'est rétabli dans son unité

(1) *De Princ.* II, 9, 6. Quoniam rationabiles ipsæ creaturæ — — arbitrii facultate donatæ sunt, libertas unumquemque voluntatis suæ vel ad profectum per imitationem Dei provocavit vel ad defectum per negligentiam traxit. Et hæc exstitit causa — — diversitatis inter rationabiles creaturas. Si les êtres raisonnables, même les anges les plus élevés, ne participent point de la perfection, cela résulte évidemment de ce que des corps et des âmes sont attribués à tous les anges. *De Princ.* I, 6, 4; II, 2, 1 sq.; 8, 1; IV, 27; 35.

propre que par la sagesse de Dieu (1). Cette unité ne permet donc pas même qu'une créature, fût-ce le Sauveur, jouisse de la perfection tant que l'une d'elles est encore perdue et au pouvoir du néant. C'est la communauté de sentiments qui fonde l'unité, et le malheur de l'une des créatures suffit à troubler la félicité des autres. Toutes les créatures sont solidaires comme un seul corps, qu'elles soient sauvées ou qu'elles ne le soient pas (2). C'est à cette doctrine que se rattache celle du diable, laquelle a pour but général de représenter le mal comme universellement propre au monde, comme embrassant l'histoire entière des choses créées et progressives; et Origène ne l'entend pas autrement, puisqu'il considère le diable comme le commencement d'une formation nouvelle dans le monde, et qui finit par l'envelopper tout entier (3). C'est dans un sens analogue, quoique plus restreint, qu'est déduite la doctrine de la culpabilité générale des hommes, culpabilité qui dérive de la chute d'Adam, parce que l'humanité entière doit être considérée comme une unité, à laquelle l'homme ne peut s'exempter de participer individuellement (4). En conséquence de cette

---

(1) *De Princ.* II, 1, 2. Deus vero per ineffabilem sapientiæ suæ artem omnia, quæ quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quæ a semetipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quemdam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat.

(2) *Hom. in Lev.* VII, 2. Unum enim corpus est, quod justificari exspectatur, unum, quod resurgere dicitur in judicio.

(3) *In S. Joh.* XX, 20, p. 335; 21, p. 343.

(4) *C. Cels.* IV, 40; *in S. Joh.* I, 22.

harmonie de toutes choses dans le monde, Origène a dû poser en fait que la déchéance des esprits loin de Dieu avait eu une influence sur le monde entier, et on ne peut concevoir un esprit qui n'y ait pris une part plus ou moins directe. Les esprits mêmes qui ne seraient point déchus auraient été entraînés dans le sort du reste du monde, et auraient subi la vanité, les états infimes que doivent éprouver toutes les choses du monde sensible (1).

C'est à ce principe que se rapporte encore un autre point de la doctrine d'Origène. Comme nous l'avons vu, la mutabilité de la vie est déjà impliquée dans la notion qu'il se forme de la créature. Il examine très attentivement cette mutabilité, afin d'expliquer par là la déchéance des créatures loin de Dieu; mais il n'a pas encore épuisé sa notion de créature; il considère encore celle-ci relativement à son changement dans le bien, car la créature doit se rendre propre la vertu, et avancer toujours dans l'imitation de Dieu (2). Cette doctrine d'Origène suppose donc essentiellement la pensée que la créature doit parvenir au bien par ses œuvres, par ses actes, par sa vie; d'où il suit qu'Origène ne peut concevoir une créature, parfaite ou imparfaite, autrement que dans une union de l'être spirituel avec le corporel, avec le sensible, le matériel (3); cela implique naturellement

---

(1) *De Princ.* III, 5, 4. Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quæ id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, quæ ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad hæc inferiora et visibilia deductæ sunt licet non volentes.

(2) Voyez plus haut *De Princ.* II, 9, 2. Quo scilicet bonum in eis proprium fieret. *Ib.* 6. Ad profectum per imitationem Dei.

(3) *De Princ.* I, 6, 4. Nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantæ substantiæ vitam agere et

une limitation de l'être de la créature, puisque rien de sensible n'a une vérité parfaite, et, tout en n'étant pas une illusion, n'a cependant qu'une analogie avec le vrai, avec l'intelligible (1). Cette limitation qui circonscrit originellement tous les esprits créés, peut donc être considérée par Origène comme un mal, une dégradation ; il regarde le mal simplement comme l'absence du bien (2). Il est clair que ce point de vue s'accorde pleinement avec cet autre que la créature est telle qu'elle ne peut comporter en soi la perfection du créateur (3).

C'est à ce principe qu'il faut rapporter la doctrine de la série infinie des mondes sensibles, quelque singulière que paraisse cette concordance qui est cependant parfaite. La manière dont Origène cherche à établir cette série n'est assurément pas propre à mettre en lumière les pensées qui le dirigent ; toutefois, elles sont assez remarquables. Il ne doute pas qu'il ne concilie sur ce point les tendances opposées de sa doctrine. D'un côté, partant des principes d'où il dérive l'éternité du Verbe créateur, il en déduit aussi l'éternité de la création (4). D'un autre côté, il ne

---

subsistere sine corporibus possunt, cum solius Dei, id est, Patris et Filii et Spiritus sancti, naturæ id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur subsistere. *Ib.* II, 2, 1 sq. ; IV, 35. Quoniam necesse erat uti corporibus intellectualem naturam, quæ et commutabilis et convertibilis deprehenditur ea ipsa conditione, qua facta est ; quod enim non fuit et esse cœpit etiam hoc ipso naturæ mutabilis designatur ; ideo nec substantialem habeat vel virtutem vel malitiam, sed accidentem, etc. *Hom. in Gen.* I, 2.

(1) *In S. Joh.* I, 24, p. 28.

(2) *Ib.* II, 7.

(3) *In S. Joh.* XXXII, 18 ; *C. Cels.* VI, 33.

(4) *De Princ.* I, 2, 10 ; III, 5, 3.

pouvait pas rejeter la doctrine qui admet le commencement du monde, tel que le soutenaient unanimement le christianisme, Platon et les stoïciens. Il s'en réfère donc à un principe dont il est profondément imbu, pour se sauver. Rien d'infini n'est compréhensible, Dieu lui-même ne peut pas comprendre l'infini. Si donc le monde est intelligible, il doit avoir des bornes dans le temps comme dans l'espace, et l'on ne saurait le concevoir sans commencement ni fin (1). Nous ne pouvons pas, et Dieu pas plus que nous, considérer le monde comme incommensurable; le monde, pense Origène avec Platon, ne peut renfermer en soi qu'un nombre limité d'êtres raisonnables, le nombre que Dieu détermine; et, par conséquent, la mesure de la matière dans le monde peut s'apprécier (2). Ces propositions contradictoires touchant l'éternité de la création et la durée limitée du monde se concilient ainsi aux yeux d'Origène : il faut admettre une succession indéfinie de mondes innombrables mais limités que traversent, dans des conditions différentes, les mêmes êtres raisonnables; tantôt la matière commence avec ces êtres, tantôt elle finit avec eux, suivant qu'ils en ont ou n'en ont pas besoin (3). Il semblerait ainsi qu'une série infinie de mondes est plus compréhensible et, pour ainsi dire, moins immense qu'un monde infini. On le voit : Origène n'a pas su secouer ce pré-

---

(1) *Ib.* 1; 2; *C. Cels.* I, 19.

(2) *De Princ.* II, 9, 1; IV, 35.

(3) *Ib.* II, 3, 1; 3. Il convient ici de comparer la traduction de saint Jérôme et le fragment grec. *Ib.* IV, 7e fragm. éd. Redep. Ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλ' ἐκ διαλειμμάτων ὑφίςασθαι διά τινα συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικὰ δεόμενα σωμάτων· καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὥςε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι.

jugé que le monde doit être éternel comme Dieu. Il incline sur ce point beaucoup moins vers Platon que vers Aristote et surtout vers les stoïciens. Il se fonde essentiellement sur ce qu'il ne peut pas concevoir un commencement au monde, et qu'il se représente le monde spirituel, à la manière des doctrines des émanations, comme un éclat nécessaire de Dieu, qui doit avoir été de toute éternité, enfin comme un éternel développement à côté de l'Être éternel. Les arguments qu'il ajoute en faveur de son point de vue sont extrêmement faibles, particulièrement en ce qui touche le retour infini vers le passé. On doit présupposer, dit-il, une vie antérieure pour expliquer la différence de la récompense, et de la peine, des conditions de la vie en général (1); supposé qu'on ne puisse pas déduire cette vie antérieure de la différence des conditions de la vie actuelle, on pourrait toujours en conclure une vie passée, sinon une série infinie de mondes antérieurs. Mais il trouve de bien meilleures raisons pour prouver le progrès infini de mondes subséquents. Lorsque les créatures raisonnables, pense-t-il, se sont purifiées de tout péché, elles conservent encore cependant leur liberté, et peuvent déchoir de nouveau, attendu que Dieu n'empêche nullement une rechute, les faisant souvenir qu'ils ont atteint la perfection par sa grâce divine, non par leur propre nature et leur propre vertu (2). Ceci, il faut l'avouer, n'est pas au mieux, étant mêlé à une conjecture arbitraire; cependant tel est le véritable principe d'Origène.

---

(1) *In S. Joh.* II, 25; *De Princ.* III, 3, 5.

(2) *Ib.* II, 3, 3. Indulgente hoc ipsum Domino, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se Dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse.

On trouve encore dans sa polémique contre les doctrines stoïciennes que les mondes qui se succèdent sont parfaitement semblables les uns aux autres ; car ce n'est point la nécessité qui dirige le cours du monde, mais bien la liberté de la volonté, qui, en différentes manières, s'écartant du bien, doit être le principe de la formation de mondes différents (1). Nous reconnaissons là avec quel empire Origène est guidé par la pensée que le bien ne peut pas résider essentiellement dans les créatures; même lorsqu'elles l'ont atteint par leur liberté sous la direction de Dieu, il leur reste encore cette liberté, puissance malheureuse qui pouvait les replonger dans le mal. Ainsi Origène conçoit la liberté, en tant qu'indifférente au bien et au mal, comme le signe de l'imperfection des créatures raisonnables. Comme le bien ne leur est pas essentiel, ils ne peuvent toujours l'acquérir que par leur libre volonté, et, par conséquent, se l'approprier par un développement actif qui doit passer par les périodes de chute et de retour. Il suit donc de là que les êtres créés sont nécessairement soumis au progrès, à l'existence temporaire, et qu'ils participent tous effectivement au matériel.

Mais il paraît inconséquent avec ce point de vue, qu'Origène distingue la création de la matière et du monde matériel d'avec la création des esprits, et qu'il tienne la première de ces créations pour postérieure à la seconde, pour une conséquence pure et simple de la chute des esprits. Primitivement, pense-t-il, les esprits vivaient dans le monde suprasensible sans participer du corporel, matériel ; puis, leur chute arriva, la matière fut tirée du du néant par la main de Dieu, et le monde fut soumis par

(1) *Ib.* 4.

punition à cette vanité, à cette inanité (1). Le monde fut créé postérieurement, et alors les esprits se différencièrent, car rien ne peut être différent sans corps; la nature purement spirituelle est ainsi regardée comme uniforme (2), tandis que la matière, prise selon la notion aristotélicienne, est, pour Origène, le sujet de toutes les diversités, de tous les développements, n'a en général aucun caractère déterminé, mais prend tous les caractères, et n'apparaît même jamais sans tel ou tel mode (3). Mais cette doctrine de l'origine postérieure et temporaire du monde matériel, tient à une expression incomplète, impropre, qu'Origène emploie ou pour se rattacher plus étroitement au point de vue ordinaire, ou parce qu'il veut représenter la matière comme chose subordonnée à l'esprit, et comme conséquence de la limitation originelle des esprits. Il résulte de là que la production du monde matériel est décrite par Origène comme la simple formation de la matière (4), et il ne permet vraisemblablement de choisir qu'entre la création de la matière pour les esprits déjà créés, ou la création de cette matière simplement après la création des esprits; car,

---

(1) *De Princ.*, III, 5, 4; *in S. Joh.*, I, 17. Ἄϋλον πάντη καὶ ἀσώματον ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γεγένηται ἀποπέσων τῆς καθαρᾶς ζωῆς πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι. Au contraire, il réitère cette explication que la matière est éternelle ; mais évidemment l'expression d'*éternelle* est équivoque. La matière est créée de rien. *In S. Joh.*, I, 18; *de Princ.*, I, 3, 3; II, 1, 4; *in Genes.*, 2.

(2) *De Princ.* II, 1, 4.

(3) *De Orat.* 27, p. 246; *De Princ.* II, 1, 4; IV, 33.

(4) *In S. Joh.* I, 17; XX, 20, p. 335; 21, p. 343.

selon l'ordre, les esprits créés précèdent la matière, mais ils ne peuvent en être séparés que par la pensée (1).

Toutefois, après la déchéance des esprits, la matière prend une forme déterminée; à la suite et à cause de cette déchéance naît ainsi le monde sensible. La matière, dans son origine, n'est que la limitation naturelle et générale des esprits créés. Elle ne renferme rien de mal; mais la connexité des esprits avec la matière, avec l'impur et le fini dans notre nature, engendre le mal, et la matière indéterminée se forme alors en un corps déterminé (2). Cette formation n'est considérée par Origène que comme une activité de Dieu; si Origène décrit la création de la matière avec rien comme chose intermédiaire, nous ne pouvons voir là qu'une forme empruntée aux doctrines des Pères précédents; Origène n'avance même rien d'essentiel, lorsqu'il explique l'existence d'une matière informe comme une abstraction vide. Mais il devait naturellement attribuer la formation de la matière à Dieu, parce qu'il considérait tout dans ce monde comme dépendant de la volonté de Dieu; cependant la volonté de Dieu n'a pas agi arbitrairement, mais en vue des fins de la création, pour punir les esprits déchus et les ramener par éducation à leur source première. La

(1) *De Princ.* II, 2, 2. Si vero impossibile est hoc ullo modo affirmari, id est, quod vivere præter corpus possit ulla alia natura præter Patrem et Filium et S. S., necessitas consequentiæ ac rationis coarctat intelligi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa vel vixisse vel vivere. Voyez aussi les passages cités précédemment. *Ib.* I, 6, 4; II, 2, 1 sq.; IV, 35; *Hom. in Genes.* I, 2.

(2) *C. Cels.* IV, 66; *in S. Joh.* XX, 14, p. 328.

création irraisonnable n'est rien autre chose qu'une formation au moyen de la matière, formation qui dut s'effectuer d'après l'état moral des esprits déchus (1). Tous les esprits ont une place assignée et un ordre fixé, selon leur mérite, dans le monde sensible; par conséquent, la différence de leur corps dépend de la différence de leur esprit; tout dans le monde est essentiel, mais à cause des esprits; et même les êtres irraisonnables subissent une salutaire influence de l'ordre de toutes choses (2); Dieu, en formant la matière, a consolidé l'harmonie du monde, car, les esprits ayant été entraînés par leur chute loin de leur principe commun dans différentes conditions d'existence, et s'étant jetés dans la discorde, il fut nécessaire alors de les relier sous une loi impérieuse, tout en leur laissant leur liberté; il arriva donc que les diverses parties du monde sensible furent réunies comme membres d'un être vivant, en vue d'une fin commune (3).

Cette représentation d'Origène peut choquer sous plusieurs rapports, et l'entraîner lui-même dans des indécisions. Il suffit, pour le remarquer, de pénétrer plus avant dans les détails de cette partie de sa doctrine. Si nous remontons au principe d'où est déduite la diversité des choses dans le monde sensible, nous ne pourrons

---

(1) *De Princ.,* II, 1, 1; 9, 1; IV, 35; *c. Cels.,* I, 32; 33. Οἰκεῖα τοῖς ἤθεσι τῶν ψυχῶν πάντ' εἶναι τὰ σώματα.

(2) *De Princ.* I, 6, 2; II, 1, 4; *C. Cels.* IV, 74, en rapport avec la doctrine des stoïciens.

(3) *De Princ.* II, 1, 2. Ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum. *Ib.* 3. Quamvis ergo in diversis sit officiis ordinatus, non tamen dissonans atque a se discrepans mundi totius intelligendus est status, sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, etc.

constater dans ce monde que des différences en degré. Tous les esprits sont originellement de même nature et de même espèce; ils ne peuvent être comparés qu'à une masse uniforme ; leur différence résulte uniquement de ce qu'ils s'éloignent ou plus ou moins, ou rapidement ou lentement de Dieu, et se sont livrés au mal selon une mesure plus ou moins grande (1). Il faut donc admettre conséquemment que les corps, dont les esprits sont revêtus, sont différents en degré; que les uns sont plus lourds, les autres plus opaques, selon leur rapport avec la bonté ou la perversité des esprits. Origène paraît enclin à ramener toutes les différences du monde des corps à la condensation ou à la limpidité de la matière (2). Dans l'ensemble de ses pensées, il s'éloigne de la doctrine des idées de Platon, et se rattache au point de vue des stoïciens qui prétendent ramener toutes les différences aux divers degrés dans l'économie des forces. Cette tendance de sa doctrine s'éloigne évidemment de cette opinion que les diverses espèces de choses sont comme renfermées dans l'éternelle vérité du fils de Dieu, et sont par conséquent éternelles (3).

Si toutes les différences dans le monde spirituel se résument pour Origène dans des différences en degré, il tient néanmoins la différence qui existe entre le spirituel et le corporel, entre le raisonnable et l'irraisonnable pour opposée rigoureusement. En considérant le spirituel et le raisonnable, le corporel et l'irraisonnable dans leur stricte opposition, et en remarquant le rai-

---

(1) *Ib.* I, 6, 2; III, 1, 21; IV, 29; *in S. Joh.* II, 17; *in Matth.* XV, 27.

(2) *De Princ.* II, 2, 2; 8, 4; 10, 8.

(3) *De Princ.* I, fragm. 3, ed. Redep.

sonnable seulement dans l'homme et les ordres supérieurs des choses, mais en ne découvrant nulle trace de raison dans les animaux ni dans les plantes, il est conduit à combattre la doctrine de Platon touchant la transmigration des âmes. Sa doctrine de la déchéance de la nature spirituelle et de la transition de cette nature à travers différents degrés, laquelle va jusqu'à se mêler à divers degrés de la nature corporelle, semblait favoriser la doctrine de la métempsycose ; Origène faisait même passer effectivement les âmes par différents mondes et différents corps; on trouve de ces indices qui prouvent que primitivement Origène ne fut pas éloigné d'adopter le point de vue de Platon (1) : mais dans ses écrits postérieurs, il le rejette manifestement, se fondant sur ce que l'âme a différents degrés de raison, et ne peut cependant point sortir du raisonnable pour entrer dans l'irraisonnable. Image, copie de Dieu, le caractère indélébile et éternel des hommes, des êtres raisonnables s'y oppose : ce caractère ne peut point être transporté aux animaux dépourvus de raison, encore moins aux plantes (2). Origène reconnaît la nature spirituelle même dans l'abaissement le plus profond de la créature libre, et aussi ne peut-il pas absolument refuser au diable tout bien, toute raison, toute connaissance de la vérité (3). Le diable a

---

(1) *De Princ.* I, 8, 4; II, 1, 1, fragm. ed. Redep.

(2) *In S. Matth.*, XI, 17; *c. Cels.*, III, 75; IV, 83. Τούτοις δ' οὐ πείσονται Χριςιανοὶ προκατειληφότες τὸ κατ' εἰκόνα γεγονέναι Θεοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν καὶ ὁρῶντες, ὅτι ἀμήχανόν ἐςι τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ δεδημιουργημένην φύσιν πάντη ἀπαλεῖψαι τοὺς χαρακτῆρας αὐτῆς καὶ ἄλλους ἀναλαβεῖν οὐκ οἶδα κατ' εἰκόνας τίνων γεγενημένους ἐν τοῖς ἀλόγοις.

(3) *In S. Joh.* XX, 20, p. 337 sqq.; 22.

commencé la chute des esprits, il les a séduits au mal, et il est tombé plus profondément qu'eux ; cependant il participe encore à la liberté, et il est capable de retour au bien (1).

On voit clairement combien, sur tous ces points, la doctrine d'Origène s'accorde avec la notion du mal, telle qu'il la possède. Le mal ne diffère pour lui du bien que par la quantité. Le mal ne consiste, à ses yeux, que dans la perte du bien que nous avions acquis ; c'est que, dans la liberté de notre volonté, nous avons négligé le bien (2). Dieu est l'être et le bien ; celui qui s'en éloigne participe d'autant moins à lui ; plus on se tient éloigné de Dieu, moins on a de part au bien et à l'être ; et plus l'être vous manque, plus est grand le mal en vous. Le mal dans les choses n'est que le moindre être (3).

Pour fonder l'opposition entre les êtres raisonnables et les êtres irraisonnables, Origène devait établir aussi une différence entre l'âme raisonnable et l'âme sans raison. Que les animaux, privés de cette faculté, fussent mus par une âme, Origène ne pouvait pas le nier ; ce point, admis dans la division stoïcienne des choses, l'était également, comme nous l'avons déjà remarqué, par Origène. Sa définition explicite de l'âme s'accorde même parfaitement avec la doctrine du stoïcisme. Ce qui

---

(1) *De Princ.* I, 6, 3.

(2) *Ib.* II, 9, 6. Libertas unumquemque voluntatis suæ vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit.

(3) *In S. Joh.*, II, 7. Οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐςιν. Ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν. Οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. — — Οἱ δὲ ἀποςραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μετοχὴν τῷ ἐςερῆσθαι τοῦ ὄντος γεγόνασιν οὐκ ὄντες.

lui montre que l'âme existe, c'est la faculté de représentation et la disposition au mouvement (1). Mais cette faculté et cette disposition ne peuvent pas être sans la raison; nous trouvons cette raison chez les animaux mêmes, qui accomplissent souvent des ouvrages pleins d'art, qu'ils ne pourraient exécuter sans les représentations, et qui résultent cependant d'un instinct naturel (2). Origène, pensant que le spirituel est raisonnable, et que l'irraisonnable est corporel, considère naturellement l'âme inférieure et irraisonnable des animaux comme chose corporelle, comme un esprit vital qui réside dans le sang ou dans les humeurs des animaux (3). Cette âme est départie à tous les êtres vivants, non seulement aux hommes, mais encore aux anges, auxquels on ne peut refuser sentiment et mouvement (4). Toutefois, il faut distinguer les âmes raisonnables, qui ne peuvent être considérées comme corps, parce que leur activité est d'une tout autre espèce que celle des âmes sensibles : elles sont dégagées de toute matière. S'écartant des autres points de vue, il attribue la mémoire à l'âme raisonnable, parce que cette faculté n'est point soumise aux conditions de l'espace ; il leur attribue surtout le pouvoir de comprendre les choses incorporelles, la science du suprasensible, du divin, qui ne peut être conçue par une force

---

(1) *De Princ.*, II, 8 1. Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia φανταςικὴ et ὁρμητική. C'est faussement que l'on représente cette explication comme platonicienne. Ce qui est emprunté de Platon, c'est la division de l'âme en trois parties. *De Princ.*, III, 4, 1.

(2) *C. Cels.* IV, 81 sqq.; *De Princ.* III, 1, 2 sq.

(3) *De Princ.* I, 1, 7; II, 8, 1; III, 4, 1 sq.; *Hom. in Ezech.* VII, 10, p. 285.

(4) *De Princ.* II, 8, 2.

corporelle (1). Elles ont justement aussi en partage la liberté de la volonté et du choix entre le bien et le mal ; et, incorporelles et insensibles, ces âmes ne sont effectivement que la raison déchue, tombée de leur vie supérieure à un degré inférieur de l'être ; mais elles peuvent remonter de nouveau à leur état primitif de perfection (2). Tel est le caractère indélébile de la raison : l'âme immortelle, qui est l'apanage des hommes ainsi que des êtres célestes, et qui unit leur nature à Dieu, doit maintenir dans les créatures raisonnables l'image de Dieu, laquelle peut être obscurcie par le péché, mais garantit incessamment dans les créatures le germe d'une vie meilleure (3). L'âme sensible et corporelle forme l'intermédiaire et la liaison entre ce qui est appelé l'esprit de Dieu dans l'homme et le corps (4) ; l'homme ou plutôt l'être rationnel dans le monde est donc composé de trois éléments, de la raison ou de l'esprit, de l'âme corporelle et de la chair, mais de telle sorte que la raison ou l'esprit peut être considéré comme chose plus élevée que l'humain, puisque cette raison est élevée au-dessus des faiblesses diverses de l'humanité, et qu'elle n'est point soumise au péché, mais qu'elle désigne simplement le mode de notre participation au divin (5).

On ne peut pas méconnaître que, dans toutes ces doctrines, Origène s'appuie sur un point de vue dont le

---

(1) *Ib.* I, 1, 7.

(2) *Ib.* II, 8, 3. Παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχὴ οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. — — Νοῦς οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς. *Ib.* 4.

(3) *Ib.* IV, 36.

(4) *In S. Joh.* XXXII, 11 ; *De Princ.* II, 8, 4 ; III, 4, 2.

(5) *De Princ.* III, 4, 1 sq. ; *in S. Joh.* II, 15 ; XXXII, 11.

caractère est principalement moral. Ces doctrines aboutissent essentiellement à représenter le monde comme un théâtre sur lequel se développe la raison et à considérer l'histoire de l'humanité comme une progression des esprits à travers les différents degrés de la vie, jusqu'à ce qu'ils soient ramenés à leur origine. Telle est la merveilleuse harmonie du monde fondée par la sagesse divine, que les êtres raisonnables ne peuvent être conduits à leur but malgré leur volonté : quelques uns ont besoin d'assistance pour y parvenir, d'autres peuvent l'espérer en pleine sécurité, d'autres encore luttent intérieurement contre le mal, et ce combat contribue à leur amélioration, puisqu'il les affermit finalement dans le bien (1). C'est vers ce but que doit tendre tout le monde sensible; quoiqu'il ait son principe dans le péché, il est cependant appelé à des destinées morales, et toutes les révolutions de temps, quelque puissamment qu'elles aient influé sur le monde, n'ont cependant pas leur principe dans des forces physiques, mais dans des fins morales (2). La sagesse divine, la nature des choses, ne font pas que le péché soit complétement détruit, que la créature participe de la perfection sans développer sa libre volonté; mais pour que l'homme atteigne sa fin et que la volonté de Dieu soit remplie, Dieu a ménagé à l'homme des moyens d'éducation qu'il a placés dans la

(1) *De Princ.* II, 1, 2. Ut — — diversi motus propositi earum (sc. creaturarum) ad unius mundi consonantiam competenter atque utiliter aptarentur, dum aliæ juvari indigent, aliæ juvare possunt, aliæ vero proficientibus certamina atque agones movent, in quibus eorum probabilior haberetur industria et certior post victoriam reparati gradus statio teneretur, quæ per difficultates laborantium constitisset.

(2) *C. Cels.* IV, 12.

nature et l'économie de ce monde (1); car Dieu ne peut haïr aucune partie de sa création, pas même les esprits qui se sont éloignés de lui, qui sont déchus; les Écritures parlent de la colère et des autres affections de Dieu par pure métaphore (2). Dieu est juste, mais la punition que sa justice inflige aux méchants, loin de leur causer aucun mal, doit servir à leur amélioration, les purifier: la justice de Dieu n'est donc pas différente de sa bonté (3). Ses punitions dans ce monde et dans l'autre menacent donc justement les méchants, non pour leur perte, non à leur préjudice, mais pour leur perfectionnement (4). Et ce perfectionnement aura lieu, car la sagesse de Dieu, qui ne laisse personne se perdre dans l'abîme, y a pourvu par un enseignement, une éducation (5). Son empire sur les méchants n'est pas absolu, puisqu'il anéantirait la liberté des esprits pervers; mais Dieu, toutefois, domine sur eux, et sait les dompter: ainsi l'homme prive les animaux sauvages, par des châtiments et des exhortations (6). Origène est d'avis que la tiédeur dans l'exercice de la vertu, que la faiblesse morale est en quelque sorte plus éloignée du retour au principe, à Dieu, que la méchanceté opiniâtre et l'abandon complet aux jouissances de la chair, parce que ces vices portent avec eux leur propre punition et d'une manière très évidente (7). Les châtiments les plus durs pour l'âme perverse sont, aux yeux d'Origène, dans leur état natu-

(1) *Ib.* 3.
(2) *Ib.* I, 71.
(3) *De Princ.* II, 4, 4.
(4) *Ib.* II, 5, 1; 3.
(5) *C. Cels.* IV, 10.
(6) *Ib.* VIII, 15.
(7) *De Princ.* III, 4, 3.

rel, dans leur déchirement par les passions, dans leur lutte avec eux-mêmes ; il ne prétend cependant point nier que les punitions extérieures ne contribuent à l'amélioration de l'âme, puisqu'elles doivent être considérées comme une conséquence naturelle de l'harmonie de la nature matérielle avec les états de la nature spirituelle (1). Or, tous ces moyens d'éducation, de perfectionnement, ne tendent-ils pas à ramener le pécheur, même le plus endurci, à sa destination ? Origène s'appuie absolument, inconditionnellement sur l'art moralisateur de Dieu. Dans sa confiance, il ne se laisse même pas effrayer par les péchés commis envers l'Esprit saint : il s'élance dans la vie future, parcourt une série de mondes qui est illimitée, où les péchés précédents trouveront pardon, et, en conséquence, amendement (2). D'un autre point de vue, il rejette les peines éternelles, le feu éternel dont l'Église menace les pécheurs endurcis. Le diable lui-même, l'adversaire du Christ et de tout bien, doit finalement accepter la domination de Dieu. Origène ne peut pas croire qu'un être raisonnable s'oppose à la force de la Vérité, du Verbe de Dieu; tout ennemi doit céder à la fin à sa toute-puissance, et toutes les créatures doivent se soumettre à sa puissance illimitée (3). En fait, ce principe n'est qu'un élément fécond de la conviction qui perce dans toute la doctrine d'Origène, à savoir : que toutes les créatures ici-bas sont, l'une avec l'autre et

---

(1) *De Princ.* II, 10, 5.

(2) *In S. Joh.* XIX, 3, p. 296.

(3) *C. Cels.*, VIII, 72. Ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεως φαμὲν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν λόγον καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα. — — Οὐκ ἔςιν εἰκὸς — — ἐπὶ τῶν ψυχῶν εἶναί τι ἀπὸ κακίας ἀδύνατον ὑπὸ τοῦ ἐπὶ πᾶσι λόγου θεραπευθῆναι. *De Princ.*, I, 6, 1 ; III, 6, 5 sq.

bientôt avec le Verbe créateur, dans la plus intime sympathie, la plus étroite union, en sorte que la plus minime d'entre elles ne peut, même pour le motif le plus juste, souffrir, sans entraîner toutes les autres dans la douleur. Ainsi, une partie ne peut parvenir à sa destination que par l'ensemble, tout avec tout (1).

C'est dans l'histoire de l'humanité qu'Origène développe naturellement toutes ses vues morales sur le monde. Il conçoit les hommes comme soumis à une éducation progressive de la part de Dieu. Il leur applique surtout ce que nous connaissons déjà être la doctrine universelle d'Origène : suivant lui, ils doivent parvenir d'un état imparfait à la perfection, et, au début de leur existence, ils n'ont rien reçu de Dieu que la possibilité, la faculté d'être parfait. C'est en cela que consiste l'image de Dieu dans les hommes; mais ils doivent parvenir à l'accomplissement de leurs œuvres et, par conséquent, à une ressemblance complète avec Dieu par leur propre, par leur libre activité (2). Nous devons donc nous trouver faibles au début de notre activité, et la connaissance

---

(1) *Hom. in Lev*, VII, 2. Salvator meus lætari non potest, donec ego in iniquitate permaneo. —— Cum vero consommaverit opus suum et universam creaturam suam ad summam perfectionis adduxerit, tunc ipse dicetur subjectus in his, quos subdidit patri et in quibus opus, quod ei pater dederat, consummavit, ut sit Deus omnia in omnibus.

(2) *De Princ.* III, 6, 1. Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit (sc. homo); similitudinis vero perfectio in consummatione novata est; scilicet ut ipse sibi eam propriæ industriæ studiis ex Dei imitatione consciscceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. *C. Cels.* IV, 30; VI, 63.

de notre propre faiblesse est la première condition d'une conduite vertueuse; c'est alors que nous cherchons le médecin, le soutien de notre fragilité, et que nous apprenons à lui être reconnaissants ; c'est alors que nous nous fortifions dans la foi en Dieu, que nous déposons tout orgueil de pensée, et que nous devons ce que nous possédons, non à la grâce de notre créateur, mais à notre propre mérite (1). Pour nous conduire à notre but, il est arrivé que Dieu nous a laissés longtemps vivre dans le péché. Il ne l'a point permis pour nous endurcir dans le mal; mais lors même qu'il en eût usé ainsi, on ne devrait toujours voir là qu'un signe de sa miséricorde, de son activité pour nous instruire : il nous abandonne un certain temps à nous-mêmes, afin que nous apprenions à nous connaître, et qu'enfin nous reconnaissions la nécessité de demander des secours à celui qui peut nous les donner. C'est un principe analogue qui l'a déterminé à jeter l'homme désarmé dans le monde, ainsi que les autres êtres animés, afin qu'il soit poussé par le besoin impérieux à la sagesse et à l'industrie (2). Mais aussi Dieu ne peut pas refuser assistance aux hommes qui veulent sérieusement employer au bien leur liberté; car ses anges veillent sur nous tous, et non seulement il a fait en sorte que peuples et églises aient leurs anges protecteurs, mais chacun des hommes a isolément son ange gardien (3). Cette vigilance de Dieu sur les hommes au moyen des anges est de peu de valeur en comparaison de l'éducation qu'il départit aux hommes par l'organe du Verbe, qu'il a envoyé en tout temps et à toutes les géné-

(1) *De Princ.* III, 1, 12.
(2) *Ib.* III, 1, 10 sqq.; *C. Cels.* IV, 76.
(3) *De Princ.* I, 8, 1; *C. Cels.* V, 28 sqq.

rations dans les âmes saintes, sous des formes différentes, selon le degré d'intelligence des hommes, afin de les conduire à leur perfectionnement, guidés par ceux qui étaient fidèles à Dieu et par les prophètes, par les préceptes et par l'exemple. Mais ce n'est pas toujours purement et sans mélange d'erreurs que le Verbe de Dieu est apparu chez les hommes, et que l'accomplissement des révélations divines se trouve d'abord dans le Christ (1). Cette dernière et parfaite révélation de Dieu est manifestement supérieure, parce qu'elle ne fut point annoncée à un coin de la terre, à quelques hommes seulement, mais à tous ceux qui purent la comprendre, parce qu'elle est destinée universellement à toutes les créatures raisonnables : cette universalité est la garantie d'une rédemption parfaite à cause de l'accord de toutes choses avec tout. Le Christ consentit aussi, après sa mort, à converser avec les esprits qu'il avait enlevés à cette terre : son œuvre est universelle et s'adresse à tout le monde, à tous les temps présents et à venir (2). En outre, la révélation du Christ se distingue des révélations précédentes, en ce qu'elle nous apprend à reconnaître Dieu comme notre père, tandis que jusqu'alors il n'avait été annoncé que comme un maître; elle nous délivre de la crainte, et nous élève jusqu'à l'amour de Dieu (3). Ce degré suprême de la révélation ne pouvait être posé dans le cours des temps qu'après notre soumission à l'esclavage, pour atteindre postérieurement l'amour de Dieu, qui renferme l'amour de toutes les créatures (4). Nous devons donc considérer l'appari-

(1) *C. Cels.* IV, 3 sqq.; 16.

(2) *Ib.* 4; II, 42; *In S. Joh.* I, 15; VI, 37.

(3) *In S. Joh.* VI, 26; XIX, 1, p. 286 sq.

(4) *Ib.* XX, 15; 27.

tion tardive du Christ au milieu des hommes comme une prudente dispensation de la grâce enseignante de Dieu (1), qui dut préparer les âmes à recevoir ses bienfaits. Dieu laisse les hommes pécher pendant longtemps, afin qu'ils en deviennent plus fermes dans le bien. Le Verbe de Dieu se fit chair afin d'instruire les hommes de chair et les élever à l'intuition spirituelle de l'éternelle vérité ; car c'est seulement par l'intuition sensible que nous parvenons à l'Éternel : nous restons au milieu des phénomènes sensibles, mais nous devons recevoir le Verbe de Dieu en nous tel qu'il résida dans le Christ. Cette œuvre du Christ, se frayant un chemin à travers les nombreux obstacles du sentiment, de la sensation, triompha de toutes les puissances humaines. Ce n'était que son image, sa copie, que Dieu pouvait révéler dans toute sa magnificence ; mais c'est un mystère sacré que l'accomplissement de cette révélation dans la nature humaine (2) ; toutefois, Origène considère essentiellement la révélation de Dieu dans le Christ selon l'analogie avec la manifestation de Dieu aux hommes vertueux dans sa création (3).

Toutefois, le mystère qui enveloppe toute cette éducation des hommes par Dieu, montre clairement toutes les difficultés qu'Origène dut rencontrer lorsqu'il voulut la mettre d'accord avec ses autres idées sur le monde. Ces difficultés éclatent sur plusieurs points. On peut ne pas s'en apercevoir en voyant avec quelle hésitation il conçoit le

---

(1) *C. Cels.* IV, 8.

(2) *C. Cels.* I, 27 ; III, 28 ; VI, 68 ; *De Princ.* II, 6, 2.

(3) *In S. Joh.*, XXXII, 18, 451. Θεωρεῖται γὰρ ἐν τῷ λόγῳ ὄντι θεῷ καὶ εἰκόνι τοῦ θεοῦ ἀοράτου ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ. — — Διὰ τοὺς ἁγίους, ὧν βλέπεται τὰ καλὰ ἔργα λαμπρότατα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων δοξάζεται τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

rapport entre la liberté humaine et la grâce divine. Fidèle à ses principes, il soutient fermement que Dieu ne saurait rien accomplir de contradictoire ni de contraire à la nature des choses, attendu que la nature des choses n'est que la volonté de Dieu; cependant les miracles ne pouvaient point être niés, et Dieu pouvait conséquemment vouloir et exécuter ce qui sortait de la nature des choses; Origène citait en exemple que Dieu pouvait élever et soutenir les hommes au-dessus de leur nature, leur inspirer la volonté de recevoir une nature meilleure et divine (1). C'est là le fondement sur lequel repose sa doctrine touchant les prophéties et la communication du Verbe divin aux docteurs de l'humanité; mais que ces dernières doctrines, dans la pensée d'Origène, ne contredisent point la volonté créatrice de Dieu, on peut difficilement le comprendre, surtout si l'on ne considère point l'élévation de la nature humaine comme une conséquence de la libre volonté de l'homme. Ces doctrines sont encore contradictoires avec l'hypothèse que les idées sont des lois inviolables du monde.

Mais si l'on peut considérer ces difficultés comme les conséquences d'une doctrine encore incomplétement développée, on en rencontre d'autres qui résultent de propositions explicites et positives d'Origène. Telles sont ses doctrines sur le rapport du corporel et de l'âme avec la nature spirituelle; elles sont également empreintes d'un caractère d'hésitation en ce qui touche le Rédempteur. Le Christ doit être conçu comme un homme véritable, selon la doctrine ecclésiastique, afin qu'il soit pour nous un modèle et un sauveur; mais cette conception implique une hypothèse qui ne se concilie pas facilement

---

(1) *C. Cels.*, V, 23.

avec le point de vue suivant, que le Christ doit nous avoir révélé en vérité la perfection de Dieu. Ce désaccord éclate manifestement dans les assertions d'Origène sur le corps et sur l'âme du Christ. Il y a dans ce Père de l'Église un mélange de représentations qui rappellent le penchant de son époque à la magie ; nous avons déjà aussi fait observer qu'Origène considérait la mort du Christ pour l'humanité pécheresse comme un sacrifice analogue à ceux des païens, tels qu'ils doivent être compris. En effet, on attribue au Christ un corps qui est sans doute d'une nature particulière, merveilleuse, qui est éthéré, qui revêt des propriétés divines; mais tous ces attributs sont néanmoins conformes à la simple nature de la matière (1). De même, une âme qui est soumise à la tentation est en tout semblable à notre âme, qui se rattache aussi à Dieu, et transforme en sa propre nature le bien qu'elle veut constamment, en sorte qu'à la fin le péché ne peut plus la pénétrer (2). Mais ne faut-il pas avouer que ces affirmations renferment des contradictions en elles dans l'idée même d'Origène ? La matière, sans doute, si nous nous en rapportons à lui, n'est que la limitation des créatures finies, la marque de leur imperfection, un moyen d'éducation pour elles. Comment la matière peut-elle revêtir un caractère divin sans dépouiller pleinement sa nature première; c'est ce que l'on ne peut pas comprendre. La supposition de l'âme du Christ ne présente pas des difficultés moindres. Nous

---

(1) *C. Cels.*, I, 33. Παράδοξον σῶμα. *Ib.* III, 41. Ἀποίου ὕλης ποιότητας ἀμφισχομένης, ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται. — — Μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα.

(2) *De Princ.*, II, 6, 5. — Ut, quod in arbitrio erat positum, longi usus affeotu jam versum sit in naturam. *Ib.* IV, 31.

sommes incertain si Origène entendait par cette âme une âme rationnelle ou une âme corporelle. S'il lui attribue la faculté de choisir le bien, il la conçoit évidemment comme une âme rationnelle; mais si, dans l'idée du sacrifice propitiatoire du Christ, il assimile et confond le sang avec l'âme du Sauveur (1), il est question alors d'une âme corporelle. Mais l'une et l'autre hypothèse impliquent la même difficulté; car attribuer au Sauveur une âme raisonnable ne signifie rien pour Origène que lui attribuer une raison déchue primitivement; et si on lui suppose une âme corporelle, on consacre alors la conséquence de la chute ou de l'imperfection du spirituel dans le Christ. Mais Origène ne peut pas admettre que le Christ participe de l'impureté par sa naissance comme homme, qu'il prenne nos faiblesses et les maladies de notre âme, enfin qu'il ne soit pas la pure lumière comme son père lui-même, et qu'il se remarque en lui des ténèbres (2). Origène est plus conséquent en considérant le fils de Dieu comme inférieur à son père, qu'en admettant une révélation parfaite de Dieu par son fils.

Toutefois, ces difficultés semblent moins significatives parce qu'elles portent sur un mystère insondable; mais il en est d'autres qui concernent la nature connue du corporel dans son rapport avec les hommes et les autres créatures. Selon le penchant d'Origène à considérer tout matériel comme un moyen, comme une limitation ou un épurement du spirituel, on pense qu'à la fin du développement de l'esprit, après le retour des êtres suprasensibles à leur origine, Origène anéantira toute matière. Alors il serait fidèle à sa manière de concevoir le monde maté-

(1) *In S. Matth.*, XVI, 8, 726.

(2) *Hom. in lev.* XIV, 947; *in S. Joh.*, II, 21.

riel, qui est pour lui une production tardive résultant de l'éloignement de Dieu, et qui doit naturellement avoir une fin, aussitôt que l'éloignement aura cessé par le fait du retour; ainsi le monde matériel est, pour ainsi parler, une intercalation dans l'histoire des esprits. C'est vers ce point que convergent effectivement plusieurs assertions d'Origène. Le corps est chose vaine, dont la créature peut désirer, espérer d'être délivrée; si elle accomplit son œuvre, ses créatures doivent devenir semblables à Dieu, qui est sans corps. La matière doit revenir à Dieu, c'est-à-dire rentrer dans le néant, comme elle est émanée du néant : tout doit être en Dieu, et Dieu doit être tout (1). C'est de ce point de vue qu'Origène rejette les espérances de ceux qui attendent le rétablissement des corps, afin de n'être pas privé dans la vie future des jouissances des sens. Mais il compte, comme les stoïciens, que ce monde et tout le corporel, toute la matière périra par le feu pour la purification des âmes, et qu'il survivra, sinon les âmes, du moins les esprits purement raisonnables (2). Il rejette les représentations sensibles touchant la durée corporelle dans l'éternelle vie, mais

---

(1) *De Princ.*, I, 7, 5; II, 3, 2. Selon la traduction de saint Jerôme: Consumetur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quæ aliquando facta est de nihilo. *Ib.* III, 6, 1; 9. Selon saint Jérôme: Erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quæ omnibus melior est, in divinam scilicet. *In S. Joh.*, X, 14.

(2) *De Princ.*, II, 11, 2; 7. Selon saint Jérôme: Cum in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animæ quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens nulloque perturbationum nubilo caligans intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem. *Hom. in Exod.*, VI, 4; *c. Cels.*, VI, 21; V, 15; 20.

il ne conteste point pour cela la doctrine de l'Église sur la résurrection des corps; il s'efforce seulement de la comprendre, de manière au moins à ne pas contredire ses principes. Alors il se rattache à la doctrine stoïcienne des germes, λόγοι σπερματικοί (1), mais en la transformant. Selon cette doctrine, le corps est comparable à une semence qui, confiée à la terre et subissant une décomposition, conserve néanmoins, grâce à une force inhérente et à la propriété que la raison de Dieu a mise en elle, la vie permanente et identique d'une seule et même substance à travers tous les changements de la forme extérieure. Cette force qui assimile et réunit les parties séparées du corps en une idée vivante, circule à travers notre corps entier, constitue l'unité de la vie, et donne à ce même corps des formes différentes et toujours nouvelles (2). Mais c'est une force divine qui tient à la

---

(1) Pour cette doctrine, voy. *Hist. de la philosophie ancienne*, de Ritter, trad. fr., III, 489 sq. Elle est aussi caractéristique dans le système stoïcien que la notion de l'idée dans le platonicien, et que la notion de l'énergie dans le système d'Aristote. Origène la comprend expressément dans son rapport avec la doctrine de la dissolution du monde par le feu. *C. Cels.*, V, 20; 23.

(2) *De Princ.*, II, 10, 3. Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt, quibus insita ratio ea, quæ substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa, quæ semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quæ est in grano frumenti, post corruptionem ejus et mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et specie. *C. Cels.*, V, 18; 22 sq. VI; , 57; VII, 32. Λόγον ἔχειν σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γραφὰς σκῆνος τῆς ψυχῆς. Selon *in S. Joh.*, XX, 2 sq., l'idée de σπερ. λόγος est appliquée aussi aux âmes, et, dans la procréation physique, une partie du σπερ. λόγ. du Père est transmise au Fils. L'idée est étendue

raison universelle, au principe et à l'ensemble de tous les êtres, comme une partie tient au tout, une espèce au genre; et cette force, qui réside dans l'activité créatrice de Dieu, ne peut pas périr (1); elle se montrerait plutôt perpétuellement active dans la formation du corps. Une pensée prévaut ici, c'est que les formes du corps doivent toujours répondre aux états spirituels de l'homme, être conformes au caractère de chacun, et maintenir l'esprit de l'homme, l'idée éternelle, même au milieu des conditions les plus différentes, vers l'accomplissement de toutes choses (2). On voit que cette doctrine s'efforce de mettre à l'abri de toute objection l'identité de la substance ou de l'être individuel, même dans l'éternelle vie où Dieu sera tout dans tout. Les propositions d'Origène, rapportées précédemment, indiquent qu'il n'y aura plus aucune différence entre les esprits dans la vie éternelle (3); mais évidemment il faut faire ici exception du

---

par là extraordinairement, mais non contre nature, puisqu'elle désigne l'unité vivante d'un rapport fondé par la raison.

(1) *C. Cels.*, V, 22. Εἰδότες ὅτι, κἂν οὐρανὸς καὶ γῆ παρέλθοι καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλ' οἱ περὶ ἑκάσου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρη ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου πρὸς τὸν θεόν, θεοῦ λόγου, οὐδαμῶς παρελεύσονται.

(2) *Sel. in Psal.*, 1, 534 sq. Ἀναγκαῖον γὰρ τὴν ψυχὴν ἐν τόποις σωματικοῖς ὑπάρχουσαν κεχρῆσθαι σώμασι καταλλήλοις τοῖς τόποις. —— Οὕτως μέλλοντας κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἐν τόποις διαφὲρουσιν ἔσεσθαι ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς, οὐχὶ τοῦ εἴδους τοῦ προτέρου ἀφανιζομένου, κἂν ἐπὶ τὸ ἐνδοξότερον γένηται αὐτοῦ ἡ τροπή. —— Ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαραχτηρίζετο ἐν τῇ σαρχί, τοῦτο χαραχτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

(3) *De Princ.*, III, 6, 4 fin. Cum vero res ad illud cæperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum, consequenter intelligi datur, quod ubi omnes unum sunt, jam diversitas non erit.

degré ou de la différence des volontés ; car Origène dit expressément quelque part que les différences résultant des mouvements, des directions antérieures de la vie, ne cesseront point avec elle (1) : aussi ne devons-nous point oublier, dans la vie future, de quelle manière nous sommes parvenus, sous la conduite du Verbe divin, à notre félicité (2).

Mais soutiendrons-nous qu'Origène ait cherché à se mettre en accord avec la doctrine ecclésiastique, en acceptant la doctrine stoïcienne touchant les rapports rationnels des germes? Assurément l'expression sous laquelle il résume ce point du stoïcisme est plus spécieuse et non moins équivoque que le mot dont se sert l'Église. Les deux expressions de *rapport rationnel des germes* et de *corps spirituel* tendent à élever le corporel vers le spirituel. Origène, dans d'autres expressions, a en vue le même but ; ainsi, il nomme le corps réparé un corps éthéré, et il prétend que la différence des membres de ce corps disparaît, en sorte que tout ce corps entend, voit, marche (3). Toutefois, il conserve toujours un élément du corporel ; ou plutôt Origène admet l'inhérence et la permanence de cet élément dans les créatures, ainsi qu'on le voit par différents passages de sa doctrine. Partout il maintient, nous l'avons déjà dit, la différence de Dieu avec ses créatures ; Dieu seul est absolument spirituel. Les créatures comportent nécessairement en soi un élément corporel qui est plus ou moins parfait. Origène pense aussi que toutes les œuvres de Dieu sont ordonnées selon une sagesse éternelle, ont leur principe dans une idée éter-

---

(1) *Ib.* II, 1, 3.

(2) *In S. Joh.*, II. 4, 58.

(3) *De resurr.*, fragm., 37. La nature éthérée de ce corps est expressément niée. *De Princ.*, III, 6, 4 ; 6.

nelle, et peuvent prétendre avoir leur source dans l'éternité (1). La création corporelle renferme une idée éternelle de Dieu, une loi impérissable de production, selon laquelle la création se perpétue, d'après les différents genres, les différentes espèces de choses (2).

Ainsi, cette doctrine se rapporte en une certaine manière à la doctrine des idées de Platon, d'où est empruntée la doctrine stoïcienne du rapport rationnel des germes, laquelle, toutefois, lie immédiatement à l'éternité des idées la nécessité de la vie, et déduit cette nécessité d'un germe impérissable. On ne méconnaîtra pas que ces vues sur les choses ne soient dans le plus parfait accord avec toutes les vues d'Origène sur le monde. La doctrine d'Origène découle d'ailleurs immédiatement du développement constant des mondes infinis, selon ses propres expressions. Ce n'est que par la différence d'une vie passée, nous le savons, qu'il parvenait à s'expliquer la différence des conditions dans ce monde. Cette différence est aussi exprimée dans le rapport rationnel des germes, et ce rapport renferme également un nouveau germe de vie qui doit se développer dans une vie nouvelle et dans un monde nouveau (3). Mais ne faut-il pas aussi remonter jusqu'aux premiers principes, si, en général, on peut en concevoir de tels? Nous trouverions encore que

(1) *De Princ.*, III, 6, 5. Quæ facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, — — substantialem vero interitum ea, quæ a Deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt. — — Substantiam vero ejus (sc. carnis) certum est permanere.

(2) *C. Cels.*, V, 22. Voir plus haut.

(3) *De Princ.*, II, 1, 3 fin. Quæ utique varietas in hujus mundi fine deprehensa causas rursus diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque præstabit.

l'origine des mondes est moins basée sur la liberté de la chute que sur le germe éternel de vie, lequel a son origine dans la sagesse de Dieu, et doit nécessairement chercher à se développer. Assurément ces vues sur le monde ont encore une plus grande analogie avec la doctrine stoïcienne qu'avec la platonicienne. Elles sont différentes des vues de la première doctrine, si nous ne tenons pas compte de l'élément sensible, temporel, et si nous voyons exclusivement qu'elle accorde une plus grande importance à la raison et à la liberté qu'à la nature et à la nécessité.

Si nous nous reportons à ce qui a été exposé plus haut touchant la différence des choses en elles-mêmes dans leur accomplissement, nous remarquerons quelle incertitude plane sur l'égalité originelle de tous les esprits. Car il y a un temps indéfini, inassignable, que cette égalité a disparu; une différence caractéristique, c'est-à-dire le germe de mondes toujours nouveaux s'est propagé de créatures en créatures dans une série impossible à déterminer; bien plus, il faut considérer l'égalité comme d'institution divine et éternelle. Nous ne pouvons pas nous dissimuler que la prétendue égalité n'est proprement admise que pour un principe, un point de départ qui ne fut jamais en réalité, et pour une fin, un terme (1) qui n'est pas non plus la fin dernière et véritable, mais la cause d'un progrès virtuel; qu'au contraire, la diffé-

---

(1) *In S. Joh.*, I, 34, 36. Ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτός. *De Princ.*, I, 6, 2. Semper enim similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis, ita unum omnium intelligi debet initium, et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multæ differentiæ ac varietatis, quæ rursum per bonitatem Dei et subjectionem Christi atque unitatem Spiritus sancti in unam finem, qui sit initio similis, revocantur. *Ib.* III, 6, 3.

rence et, par conséquent, la limitation des choses durent perpétuellement.

Nous ne pouvons pas nier qu'Origène ne se soit mû dans des sphères d'activité opposées. On le constate clairement en ce qui concerne sa doctrine de la fin des choses. Comme la pensée chrétienne a attaché à cette fin la plus haute importance et a incontestablement contribué au changement d'Origène, nous pouvons, en général, la considérer comme la pierre de touche des recherches scientifiques de ce temps. D'un côté, nous voyons combien Origène était touché des promesses chrétiennes. Il les interprète sans doute à sa manière, en laissant prédominer le côté scientifique, mais en accordant aussi une pleine confiance à la bonté et à la grâce divine. Il remarque que nous sommes imparfaits, soumis à de nombreuses forces supérieures, à des anges de degrés et d'attributs différents ; mais il ne renonce pas pour cela à espérer que nous devenions un jour égal à eux, si nous avons mené une vie pieuse ; bien plus, que nous devenions égaux à Dieu même, dont la vertu n'est pas différente de la nôtre (1). Nous deviendrions surtout égaux à Dieu en connaissance de la vérité, puisque chacun doit acquérir en soi la science complète qui est en Dieu. Mais ce ne sera que par un développement moral, par une justification de tout mal dans l'individu et dans le monde, que nous pourrons y parvenir (2). Alors tous

---

(1) *C. Cels.*, IV, 29. Καθ' ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετή ἐςι τῶν μακαρίων πάντων, ὥςε καὶ (add. ἡ?) αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ.

(2) *De Princ.*, III, 6, 3. Per singulos autem omnia erit (sc. Deus) hoc modo, ut quidquid rationalis mens expurgata omnium vitiorum face atque omni penitus abstrusa nube malitiæ vel sentire vel intelligere vel cogitare potest, nec ultra jam aliud aliquid nisi Deum videat, Deum teneat, omnis motus sui Deus modus et

les êtres raisonnables qui aspirent au père par le fils, seront unis dans une seule activité, dans leur connaissance de Dieu parfaite comme celle que Dieu le fils a de Dieu le père (1). Alors Dieu nous communiquera l'Esprit saint, non partiellement et en dons inégaux, mais pleinement, de même que la science peut résider dans un grand nombre d'hommes (2). Alors nous acquerrons une sagesse brillante d'une éternelle splendeur, la sagesse qui est le rayonnement de la lumière divine ; l'œuvre morcelée, imparfaite de notre science cessera, la synthèse parfaite en prendra la place; ce ne sera plus à travers ses œuvres, mais immédiatement, d'intuition en intuition, que nous apercevrons Dieu; nous posséderons une connaissance éternelle de son être invisible, qui ne peut être troublé, ainsi que le croyait Plotin, par la circonvolution du monde sensible (3). Et cette connaissance de Dieu doit littéralement nous unir à lui; car connaître, c'est être uni : de même que celui qui se rattache à la matière lui est conjoint, de même les êtres raisonnables qui tournent leurs regards vers Dieu et

---

mensura sit; et ita erit omnia Deus, nec enim jam ultra boni malique discretio, quia nusquam malum.

(1) *In S. Joh.*, I, 16. Τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔςαι τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων, ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεὸν, ἵνα γένωνται οὕτω ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα.

(2) *C. Cels.*, VI, 70. Οὐ κατ' ἀποτομὴν καὶ διαίρεσιν. *De Princ.*, I, 1, 3.

(3) *C. Cels.*, V, 10; VI, 20. Καὶ ὅσον γε αἰνοῦμεν αὐτόν (sc. τὸν κύριον), οὐ περιαχθησόμεθα ἀπὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ περιφορᾶς, ἀεὶ δὲ πρὸς τῇ θέᾳ ἐσομεθα τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ, οὐκέτι ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοουμέ.ων ἡμῖν, ἀλλ', ὡς ὀνόμασεν ὁ γνήσιος τοῦ Ἰησοῦ μαθητὴς λέγων, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ τὸ, ἐὰν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

vivent dans sa contemplation lui sont adhérents (1). Nous deviendrons alors des dieux, différents en cela seulement de Dieu, qui doit être connu en lui-même, que nous recevrons notre divinité d'une façon distributive et que nous serons créés de Dieu par notre libre action (2). Toutefois, cette différence ne présuppose point une variabilité dans notre contemplation sublime : les dieux, les enfants de Dieu, doivent demeurer aussi fermes, aussi stables dans la vérité, que les enfants du diable doivent y être chancelants (3). On se ferait illusion si l'on refusait à ces espérances d'Origène, telles qu'elles découlent des promesses chrétiennes, un accord parfait avec ses aspirations scientifiques, qui, ainsi qu'on l'a remarqué précédemment, tendent à une connaissance accomplie, et subsistent par la conviction que c'est seulement dans la science de Dieu, du principe éternel de toutes choses, que cette connaissance peut résider.

Mais, d'un autre côté, si ces espérances sont en plein accord avec le principe, avec le mobile général des efforts scientifiques d'Origène, on ne peut pas en dire autant en ce qui touche ses notions particulières, dans lesquelles il cherche à déployer sa science. Il rencontre les limitations, dont, suivant lui, nulle créature n'est exempte ; tout être créé doit avoir sa mesure, et ne peut connaître Dieu que proportionnellement (4). Il existe donc une différence

---

(1) *In S. Joh.*, XIX, 1, 234. Τὸ γινώσκειν ἀντὶ τοῦ ἀνακεκρᾶσθαι καὶ ἡνῶσθαι. *Ib.* XX, 14, 328.

(2) *In S. Joh.*, II, 22. Πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον.

(3) *Ib.* XX, 22.

(4) *De Princ.*, II, 11, 7 ; IV, 35. Virtute enim sua omnia comprehendit (sc. Deus) et ipse nullius creaturæ sensu compre-

dans la fin de toutes choses ; il y a donc une semence qui doit produire un nouveau développement du monde, une possibilité de chute qui aboutit nécessairement à une chute effective, de même que se développe la semence qui réside dans chaque esprit, comme l'élément naturel de son être : l'embrasement du monde paraît donc à Origène, comme aux stoïciens, la transition pure et simple à une formation nouvelle du monde, et Origène ne trouve rien de plus à blâmer dans le stoïcisme que sa méconnaissance de l'accomplissement de cette formation selon une loi nécessaire et toujours identique ; les stoïciens, au contraire, se rattachant à la liberté, posent cette même loi diverse selon les différentes directions de la volonté. Il est donc dans la tendance de la doctrine d'Origène d'hésiter à attribuer au Verbe divin une connaissance parfaite de son Père.

Nous retrouvons toujours les mêmes hésitations entre l'espérance qu'a suscitée le christianisme et la doctrine scientifique qui ne veut point s'accorder avec cette espérance. Il n'est pas facile aux hommes élevés dans l'idiome et la science de la Grèce de surmonter la pensée qui s'est, pour ainsi dire, accrue avec leur développement. Plus l'aspiration d'Origène était vivante, moins il pouvait se débarrasser des préjugés qui avaient pris place dans les science d'alors. Doué d'une aptitude peu commune et d'une grande activité d'esprit, il emploie ses premières connaissances scientifiques à mettre en lumière contre les païens la pensée chrétienne, et à la recommander à leurs connaissances scientifiques, à

---

henditur. Illa enim natura soli sibi cognita est. — — Omnis igitur creatura intra certum apud eum numerum mensuramque distinguitur.

leurs notions philosophiques, même à leurs préjugés populaires. Il applique ces mêmes qualités de son esprit à purifier les points particuliers du christianisme de représentations grossièrement sensibles, et, autant que possible, à en composer un ensemble scientifique. Mais, malgré tous ses efforts, il ne put cependant parvenir à mettre en accord les éléments contradictoires de son éducation. Alors il se vit forcé de faire entre ces éléments un compromis du moins provisoire, et la manière dont ce compromis fut exécuté est assez remarquable. Nous avons vu qu'Origène ne désapprouvait point la confiance chrétienne en l'accomplissement final des créatures; il reconnaît même que les choses sensibles, tirant leur origine d'un créateur parfait, doivent être parfaites comme leur créateur. Mais on entrevoit qu'elles doivent jouir de la liberté, pour pouvoir, en tant qu'êtres raisonnables, acquérir dans la vie rationnelle la véritable perfection, et en faire leur vertu propre. C'est de là qu'il déduit le développement du monde, dont le fond véritable est l'histoire et l'élévation des esprits vers la contemplation de Dieu. Mais il ne s'abandonne cependant point à la pensée qu'après l'accomplissement du monde arrive la fin de toutes choses. Il lui est impossible d'admettre un principe simple de tout progrès; mais il n'en comprend pas moins que tout progrès et, par conséquent, toute force formatrice de Dieu, ait une fin, un terme. La nature des êtres créés lui semble n'autoriser à choisir qu'entre deux principes : ou ces êtres reviennent entièrement à Dieu, et leurs différences doivent se fondre dans son unité, ou ils restent divers et distincts, et alors ils ne conservent qu'une existence imparfaite. Mais Origène tient cette dernière supposition pour meilleure, et il pense que les créatures atteignent à la perfection chacune d'une manière spéciale, selon leur caractère, selon

le souvenir d'une vie différente, qui était basée sur la liberté de la volonté. Et alors il se contente de promettre aux êtres raisonnables un repos passager et l'accomplissement dans des espaces intermédiaires, entre les mondes successifs. Il ne perd cependant pas de vue l'origine individuelle propre des esprits, quoiqu'il ne puisse la sauver qu'en maintenant une liberté qui, n'étant pas pleinement unie à Dieu, renferme toujours en soi un penchant à la chute. C'est ainsi que Dieu montre toujours de nouveau sa bonté, son activité créatrice et rédemptrice. Origène ne peut pas se dissimuler qu'il lui est impossible de concevoir, comme véritablement accomplie, cette activité ou cette énergie de Dieu, le Verbe créateur et rédempteur, qui doit se manifester constamment dans la création et le gouvernement du monde; et de là son assertion souvent répétée, que le Fils est moindre que le Père; mais il cherche à se rassurer en expliquant comme une perfection l'abaissement du Verbe divin à la formation du monde, et même à la souffrance avec le monde; car ce n'est que par ses sympathies avec ses créatures, dont il ne peut haïr aucune, que le Fils de Dieu partage les conditions impures de ce monde; c'est pour s'élever, et non pas pour prendre part lui-même aux œuvres de la vanité matérielle. L'insuffisance de toutes ces explications est reconnue, quoique obscurément, par Origène; du moins, ses assertions chancelantes sur des points très essentiels dans sa doctrine semblent indiquer qu'il en avait conscience.

Si l'on veut se convaincre que, malgré de nombreuses erreurs, dans lesquelles l'ont précipité les préjugés de l'ancienne philosophie et de la pensée païenne, le sentiment chrétien domine cependant dans Origène, on n'a qu'à comparer sa doctrine avec les opinions d'un philosophe païen qui vécut un peu après lui, et qui

suivit une direction analogue à la sienne ; je veux parler de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne. Plotin, comme Origène, est animé de l'ambition de connaître l'unité impérissable de Dieu, du principe de toutes choses ; il espère toujours satisfaire ce vif désir, mais par un détachement complet du matériel et du sensible, par le sacrifice de toute individualité, en entrant dans un état tel que la raison ne pense plus, ne soit plus active, ne soit plus elle-même, mais s'élève à l'unité infinie, et s'y perde. Il croit pouvoir atteindre à cette intuition de l'infini, dès cette vie terrestre ; mais ce n'est que dans un éclair fugitif de l'esprit, à peine préparé par des recherches scrupuleuses, que l'infini apparaît pour s'évanouir aussitôt. Cette doctrine de l'intuition du parfait est purement imaginaire, sans rapport aucun à la véritable vie morale ou scientifique de la raison. Combien est différente la doctrine d'Origène qui nous pousse à conquérir par la lutte morale, par les recherches scientifiques, l'accomplissement de notre nature, la contemplation de Dieu ! Plotin approuve complétement cette doctrine, lorsqu'il dérive l'intuition de Dieu du sein de tous les développements, et estime peu par conséquent l'ensemble des individus dans leur vie et leur existence ; mais il est toujours lié à cette vie de l'apparence, dans laquelle nous ne participons point de la vérité ; il ne connaît point la perpétuation de l'humanité entière et du monde des êtres raisonnables, ni l'activité enseignante de Dieu, qui nous élève à lui graduellement : cette pensée féconde du christianisme, Plotin ne la connaît pas. Origène, au contraire, a pour principal mérite de chercher le sens intime de cette pensée dans l'ensemble du monde entier, et il conclut au rétablissement de toutes choses, malgré beaucoup de préjugés que lui ont inspirés la philosophie païenne et l'atta-

chement à une doctrine ecclésiastique qui ne considère que le pratique. Naturellement, à cause de cette différence de doctrines entre Origène et Plotin, leurs points de vue touchant la raison doivent être également fort différents. Pour Plotin, la raison qui pense et connaît dans ce monde, surtout celle qui agit, est chose fort imparfaite en comparaison de l'unité suprême; car elle est nécessairement chargée des imperfections de ce monde: ce n'est qu'en passant par l'émanation inférieure, descendante, que la raison peut revenir à son état primitif. On retrouve ainsi dans Origène, comme dans Plotin, la même tendance à poser la raison égale au Dieu suprême. Par conséquent il ne faut pas chercher dans ce monde une révélation parfaite de Dieu; ce n'est que par l'abaissement gradué, par la marche descendante du supérieur à l'inférieur, que le monde arrive à l'existence, parvient à être. Plotin justifie sans doute la liberté de l'être raisonnable, de même qu'Origène; mais le premier la considère sous un tout autre jour que le second. Plotin regarde la liberté comme la conséquence de l'état intermédiaire de la raison entre Dieu et la matière, position qu'elle ne peut accommoder ni avec le supérieur ni avec l'inférieur; mais la liberté dans la vie pratique, il la dédaigne, car elle ne s'applique qu'au domaine inférieur du matériel; il n'y a que la liberté dans l'élévation à la vie théorétique et enfin au détachement de tout le sensible, qui ait une valeur à ses yeux; c'est alors que la raison revient à son état primitif. Quant à Origène, il présente une nuance de ces opinions, mais il hésite à se prononcer pour le dédain de la liberté dans la vie pratique; cette liberté nous donne la véritable vertu qui fonde notre analogie avec Dieu; en général, la liberté, selon Origène, est non seulement destinée à nous ramener à notre état originel,

mais encore à nous rendre propre effectivement le bien que nous avons reçu simplement le pouvoir d'accomplir. On ne méconnaîtra pas la supériorité d'Origène sur Plotin dans tous ces points communs de leurs doctrines.

FIN DU PREMIER VOLUME
DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE PREMIER VOLUME.

LIVRE PREMIER.

Introduction à l'Histoire de la Philosophie chrétienne en général, et à la première période de cette Histoire.

LIVRE DEUXIÈME.

Transitions de la Philosophie ancienne à la Philosophie chrétienne. Sectes gnostiques, et affiliations au gnosticisme.

LIVRE TROISIÈME.

Apologies, et polémique contre le gnosticisme.

LIVRE QUATRIÈME.

École catéchétique d'Alexandrie.

ERRATA.

P. VII, lign. 22. *Au lieu de :* et la physique, *lisez :* ou la physique.

P. XXXIV, lign. 14. *Au lieu de :* consacre, *lisez :* coordonne.

P. 19, lign. 21. *Au lieu de :* élevé, *lisez :* élevés.

P. 20, lign. 31. *Au lieu de :* cette influence, si, avant; *lisez :* cette influence; si avant.

P. 34, lign. 4 et 5. *Au lieu de :* du nom de philosophie ancienne la philosophie païenne, *lisez :* du nom de philosophie païenne la philosophie ancienne.

P. 39, lign. 15. *Au lieu de :* repaire, *lisez :* repère.

P. 64, lign. 15. *Au lieu de :* nous ne le placerons sinon, *lisez :* nous le placerons, sinon.

P. 121, not. *Au lieu de :* ὁ ἐπὶ, *lisez :* ὅ ἐπὶ.

P. 149, lign. 1 de la note. *Au lieu de :* συμβουλῆ, *lisez :* συμβουλῇ.

P. 199, lign. 17. *Au lieu de :* ἐπιστροχὴ, *lisez :* ἐπιστροφὴ.

P. 200, lign. 21. *Au lieu de :* Anaxagoras, *lisez :* Anaxagore.

P. 202, lign. 21. *Au lieu de :* τέχνη, *lisez :* τέχνῃ.